Zet
sztuka kultura sprawy społeczne

DWUTYGODNIK POD REDAKCJĄ JERZEGO BRAUNA

ROK I NR. 23 WARSZAWA, DNIA 1 MARCA 1933 R. CENA 50 GR.

Wojna z Marksem

Niema żadnych szans, aby walka z komunizmem mogła być stoczona na płaszczyźnie gospodarczej czy militarnej. Gospodarczo komunizm może conajwyżej pożreć sam siebie i zdyskredytować się nieudanym eksperymentem na terenie Rosji sowieckiej. Zzewnątrz nie będzie on wyrugowany, gdyż t. zw. świat kapitalistyczny z powodu samej swej struktury wewnętrznej nie jest zdolny do żadnej zbiorowej akcji, wymagającej ofiar i poświęceń w obronie zasad tego ustroju. Wprost przeciwnie, wbrew swoim interesom, pojętym w skali powszechnej, będzie on indywidualnie przyczyniał się do podtrzymania i wzrostu systemu sowieckiego, abstrahując obojętnie od wszelkich założeń moralnych i socjalnych tej doktryny, a idąc biernie, niejako automatycznie, za *zyskiem*. Podobnie i krucjata wojenna państw „burżuazyjnych" nie da się nawet pomyśleć. „Burżuazyjność" nie jest bowiem ani doktryną, ani religją, którąby mogła połączyć narody i państwa o różnorodnych interesach, i zapalić je świętym ogniem wypraw krzyżowych. Pod tym względem bolszewizm jest w położeniu nader korzystnem. Pewny neutralności sąsiadów, może spokojnie konsolidować się wewnętrznie i zaatakować dopiero wtedy, gdy mu to będzie dogodne. Inicjatywa wojenna znajduje się całkowicie w jego rękach. Zresztą, gdyby nawet stał się taki cud, że Europa zdobyłaby się na akt zbiorowej agresji, wynik tej rozgrywki byłby conajmniej problematyczny. Komunizm bowiem, to nie państwo, lecz ruch społeczny. Państwo, choćby najpotężniejsze, można zwyciężyć na polu bitew. Ruch społeczny, im mocniej uciskany, tem bardziej zyskuje znamiona męczeństwa. Działa od wewnątrz, wciska się wszędzie, szerzy się szybciej od zarazy. Opanowuje on *umysły*, a więc element niezależny, przekraczający sferę, w której toczy się walka gospodarcza czy militarna.

Komunizm jest *światopoglądem* i może być dosięgnięty tylko w tej sferze. Znaczy to, że może być zwalczony: albo przez rozumowe obalenie podstaw swoich jako światopoglądu (doktryny), albo przez równoczesne szerzenie się innego światopoglądu (doktryny), lepiej ugruntowanego filozoficznie, głębiej przenikającego w umysły, i obiecującego lepsze wyniki w zastosowaniu praktycznem.

Krytyka, lub kontr - światopogląd, oto dwa skuteczne sposoby tej walki: pierwszy z nich nazwałbym negatywnym, czyli *przez zaprzeczenie* prawdy marksizmu, drugi zaś pozytywnym, czyli *przez założenie* innej prawdy w umysłowości ogółu.

W tem świetle, jakże trafnem okaże się podejście do tego problemu przez ks. Augustyna Jakubisiaka*), który używając sposobu negatywnego, podjął próbę krytyki marksizmu u samych jego źródeł spekulatywnych, uderzając w metodę djalektyczną Hegla. Próżnem byłoby uchylanie się marksistów od dyskusji na tej płaszczyźnie, próżnem powoływanie się na wyłącznie praktyczne cele tej doktryny, próżnem odżegnywanie się od metafizyki marksowskiej, tak charakterystyczne dla bolszewików, którzy przekreślając całą filozofję wogóle, przekreślają tem samem i filozoficzne założenia komunizmu. Rozum ludzki ma bowiem tę cechę, że w swojem dociekaniu prawdy jest konsekwentny i nieustępliwy. Uderzenie pałką po głowie nie jest dla niego argumentem w świecie istot rozumnych. Są to metody dyskusyjne Bandar Logu, a przecież marksizm ma racjonalistyczne ambicje. Gdyby wyznawcy tej doktryny przeszli do porządku nad krytyką tego rodzaju, byłoby to albo świadectwem ubóstwa umysłowego, albo tchórzostwa: w tym drugim wypadku spisuje się jednak protokuł jednostronny, wydając o przeciwniku zaoczny wyrok.

Ponieważ marksizm jest światopoglądem, winien odwoływać się do rozumu. Znaczy to, że winien on *przekonywać*, przynajmniej tych, którzy chcą być przekonywani. Jeżeli, zamiast argumentować, uchyla się od dyskusji, jest ciemną siłą pięści, ubliżającą samem swem istnieniem godności człowieka. W tym ostatnim wypadku musi być potraktowany jako najazd Hunnów, lub poprostu najście dzikich zwierząt na ludzkie siedziby, i zlikwidowany zapomocą karabinów maszynowych. Mam pewne podejrzenia, że marksiści wolą ten żelazny argument, niż filozoficzne dyskusje, w tych bowiem mogłaby być zdemaskowana rozumowo i sprowadzona ad absurdum cała podstawa ich doktryny. Wolno byłoby marksistom zignorować krytykę rozumową swej doktryny w następujących wypadkach: 1.) gdyby marksizm był religją, ugruntowaną na objawieniu i mającą za przedmiot świat nadprzyrodzony, niedostępny wszelkiemu doświadczeniu (choć i w tej dziedzinie istnieją kryterja rozumu); 2.) gdyby był nie doktryną, wydedukowaną z pewnych założeń abstrakcyjnych — lecz zespołem środków praktycznych, służących do zapewnienia dobrobytu fizycznego, a wyprowadzonych indukcyjnie, z doświadczenia (powołujących się na *fakty*, a nie na prawa).

Jednakowoż wiadomo powszechnie, że marksizm nie jest ani jednem ani drugiem. Religją nie jest, bo powstał nie z objawienia, lecz ze zwykłych dociekań naukowych; przytem przeczy on istnieniu jakiegokolwiek świata nadprzyrodzonego, redudukując zakres rzeczywistości do danych doświadczenia. Nie jest też nauką o zjawiskach gospodarczych, opartą na danych doświadczenia, gdyż wypływa bezpośrednio z abstrakcyjnych, metafizycznych założeń, w których aprioryczny schemat wtłacza fakty poszczególne, gotów zawsze powiedzieć za Heglem: „Jeżeli fakty przeczą temu, tem gorzej dla faktów!". Wprawdzie komuniści idą za „dogmatami" swej doktryny z wiarą niemal religijną, a stosują ją posłusznie do *faktów*, nie znając nawet metafizycznych zasad, z których wynikają jej *prawa* — ale pochodzi to z fanatyzmu i z nieuctwa. Racjonalna krytyka nie może się z tem liczyć, niema bowiem dla niej żadnego autorytetu poza rozumem.

Uznawać za nieomylne — wnioski jakiejś doktryny, nie pytając wcale o jej przesłanki, byłoby głupotą i absurdem. Jeśli marksizm twierdzi apodyktycznie, że tak a tak ma wyglądać przyszły ustrój społeczny, koniecznem jest zapytać, na czem opiera to twierdzenie. Istnieje bowiem oczywisty związek przyczynowy pomiędzy pierwszą zasadą a jej ostatecznemi wynikami. Przeczyć temu mógłby tylko radykalny sceptyk, kwestjonujący — za przykładem Dawida Hume'a—samą zasadę przyczynowości. Ale może nim być każdy, tylko nie marksista. Marks bowiem stosował zawsze i wszędzie heglowskie prawo wzajemnego działania, sprowadzające łańcuch ciągły przyczyn i skutków nietylko do koniecznego związku pomiędzy niemi, lecz prawie do ich utożsamienia, („przyczyna i skutek mieszają się i znikają w powiązaniu wzajemności powszechnej, gdzie... to, co było przyczyną w jednem miejscu i w danym momencie, staje się skutkiem w innem miejscu i w innym momencie, i vice versa").

Jednem słowem, niema marksizmu bez jego podstawowych założeń i skuteczna walka z tym światopoglądem może być stoczona tylko w tej sferze. (Mowa tu oczywiście o walce czynnej, bo bierną prowadzi już intensywnie kościół, pracując nad zachowaniem i umocnieniem w duszach ludzkich tradycyjnych zasad moralności chrześcijańskiej). Rozumie to doskonale ks. Jakubisiak, mówi bowiem w zakończeniu swego artykułu: „Wydaje mi się, żem przekonał czytelnika, iż w tę bitwę logiczną, która rzekomo zajmuje tylko próżniaków, są wciągnięte najżywotniejsze zagadnienia. Przedewszystkiem jednak celem moim było przypomnieć, iż gdy dom poczyna się kruszyć i grozi zawaleniem się, trzeba go umocnić od podstaw, i że podstawy wszelkiego gmachu społecznego znajdują się w myśli filozoficznej: ona daje przesłanki, życie zaś spełnia ich wnioski."

Punkt wyjścia rozważań ks. Jakubisiaka jest następujący: Marksizm to teorja walki klas, czyli materjalizmu historycznego. Jest to zatem doktryna historjozoficzna o reformatorskich ambicjach. Założenia tej doktryny nie są wyciągnięte z doświadczenia, lecz wysnute à priori z praw abstrakcyjnych rozumu powszechnego, a mianowicie z metody djalektycznej Hegla.

„Dla Marksa jak i dla Hegla, a już przed nimi dla Heraklita, niema nic stałego w rzeczywistości — wszystko się zmienia, wszystko ginie z wyjątkiem ruchu, który staje się w ten sposób podstawowem prawem istnienia". A więc w ujęciu marksowskiem *rzeczywistość to ruch*, ale nie ruch w znaczeniu fizycznem, lecz *ruch czystego rozumu*. Na czem polega ten ruch? „Rozum bezosobowy — powiada Marks — nie mając poza sobą ani terenu, na którym mógłby się założyć, ani przedmiotu, któremu mógłby się przeciwstawić, widzi się zmuszonym do wywrócenia kozła, zakładając się, przeciwstawiając się i składając się — stawianie się, przeciwstawianie się, zestawienie się." Marks formułuje to jeszcze wyraźniej: „Metoda absolutna — to abstrakcja ruchu. Cóż to jest abstrakcja ruchu? Ruch w stanie abstrakcyjnym. Cóż to jest ruch w stanie abstrakcyjnym? Formuła czysto logiczna ruchu, albo ruch czystego rozumu. Na czem polega ruch czystego rozumu? Na założeniu siebie, przeciwstawieniu sobie i układzie siebie, na sformułowaniu siebie, jako teza, antyteza i synteza; lub lepiej jeszcze: na twierdzeniu, przeczeniu i przeczeniu przeczenia."

Widzimy z tego, że: 1.) absolutem Marksa jest ruch rozumu, 2.) ruch rozumu jest djalektyczny (aksiomat heglizmu), 3.) rozum jest bezosobowy, czyli powszechny. W tych zasadach mieści się cała istota rzeczywistości; wszystko inne jest względne i ma wartość tylko jako środek do celu, albo raczej narzędzie. I tak: historja jest rozwojem djalektycznym rozumu powszechnego, jakiejś istności bezosobowej i pozaindywidualnej, która nie jest ani człowiekiem, ani Bogiem. Możnaby rzec, że istność ta to *ludzkość*, jako byt zbiorowy, w którym jednostki, indywidua poszczególne są pozbawione wszelkiego istnienia absolutnego w tem samem znaczeniu, jak komórki naszego ciała w stosunku do nas, jako jedności osobowej. Niema tu żadnej harmonji między indywidualnością a powszechnością, jest *czysta powszechność*, która spełnia się poprzez indywidua, aby je następnie wyzuć z wszelkiego bytu czyli unicestwić. „Ten właśnie abstrakcjonizm—mówi ks. Jakubisiak — wyłączając aż do ostatniego śladu indywiduum, daje Marksowi możność sformułowania jego praw ekonomicznych, w których ludzie konkretni są zastąpieni przez formuły i przez kategorje abstrakcyjne." „Wszędzie na miejsce żywych ludzi umieszcza spełnione abstrakcje, które ma za byty prawdziwe, za prawdziwych aktorów historji, dla których indywidua konkretne są tylko narzędziami mniej lub więcej świadomemi."

Otóż te powszechniki działające, te historyczne „byty prawdziwe", to — według Marksa — klasy. Ale i one są tylko momentami ruchu djalektycznego owego rozumu powszechnego. W każdej epoce historycznej jedna klasa zakłada się jako teza, druga przeciwstawia się jej jako antyteza, aby pożreć pierwszą i objąć jej stanowisko, już w roli syntezy. Klasa zwycięska staje się w następnej epoce tezą, co znowu rodzi antytezę — i tak ad infinitum... Ale nie. Marks przewiduje happy end, szczęśliwe zakończenie, którem będzie zwycięstwo ostatniej klasy, t. zn. proletarjatu. Nasuwa się tu, samo przez się, uwaga, że i proletarjat może urodzić swą antytezę (kto wie, jakie niespodzianki dziejowe gotuje nam ruch czystego rozumu? — nie może chyba wiedzieć tego i Marks, musiałby bowiem być *bezosobowym*, a w takim razie nie byłby sobą, Karolem Marksem): oto już w Rosji sowieckiej widzimy walkę między wsią a miastem, a przecież są jeszcze w rezerwie „liszeńcy". Ale mniejsza o to. Przypuśćmy, że Marks ma rację.

Jakież są konsekwencje takiego pojmowania dziejów? Przedewszystkiem zaprzeczenie jednostki, a co zatem idzie: religji, gdyż religja gruntuje się na pojęciu Boga osobowego i nieśmiertelności duszy, wogóle na zapewnieniu osobowości, czyli świadomego, indywidualnego bytu. Dalej: całkowity determinizm dziejów, co wyklucza wolny udział indywiduów w tworzeniu ładu moralnego. A wreszcie: coś gorszego jeszcze od negacji wolnej woli i moralności, bo affirmację zła, jako zasady twórczej wszechświata („dobro rodzi się ze zła, światło z ciemności, wolność z gwałtu, braterstwo z nienawiści").

Marks nie cofa się przed takiemi konsekwencjami. Jest to zupełnie zrozumiałe w stosunku do autora teorji walki klas, czyli nienawiści klasowej. W polemice z Proudhonem pisze on: „Hegel nie zakłada wcale problematu. Zakłada on tylko djalektykę... Otóż skoro tylko założyć problemat usunięcia złej strony, ucina się odrazu ruch djalektyczny... Djalektyka nie jest już ruchem rozumu. Niema już djalektyki, *jest conajwyżej moralność*" (trudno o perfidniejszy wyraz pogardy dla moralności, a więc tego ,co jest samą istotą człowieczeństwa — *przyp mój*). „Zła właśnie strona wytwarza ruch, który czyni historję, ustanawiając walkę". Cóż byłoby, gdyby uleczono burżuazję z jej wad, ulepszono moralnie? „Założonoby sobie absurdalny problemat wyrugowania historji".

Oczywistem jest, że Marks przeczy tutaj sam sobie, sam bowiem twierdził, że zwycięstwo proletarjatu będzie zakończeniem walki klas, a więc wyrugowaniem historji. Stawia tu przytem absurdalną tezę *historji jako celu samego w sobie*. Historja jest *dążeniem* do celu, a więc nie mogłaby powstać bez problematu wyrugowania samej siebie, czyli przejścia do stanu spełnionego. Moralność, czyli stan walki pomiędzy dobrem a złem, ma swój cel poza sobą: w rzeczywistości wyższej, gdzie nie będzie już zła, tylko samo dobro.

Cała ta metafizyka marksowska, wyłuskana z pod problematyki ekonomiczno-społecznej, tłumaczy nam wiele z tego, co się dziś dzieje. Skoro jednostka nie ma żadnej rzeczywistości poza całościami wyższemi, którym służy, to wolno chyba bez zmrużenia powiek wymordować miljon ludzi w czerezwyczajkach.

Ks. Jakubisiak dochodzi do wniosku, że nie można rozpatrywać marksizmu bez uznania związku jego: 1) z heglizmem, 2) ze wszystkimi systemami filozoficznemi, które chcą sprowadzić do jedności wielość zjawisk wszechświata (nazywa je łącznie: intelektualizmem unitarystycznym). Aby tedy zwalczyć marksizm, trzebaby zachwiać podstawy heglizmu (obalić metodę djalektyczną), oraz zachwiać podstawy wszystkich systemów „jednościowych".

Zdaniem naszem ks. Jakubisiak brnie tutaj zbyt daleko. Co do punktu pierwszego, możnaby się z nim zgodzić. Szkodliwość heglizmu zastosowanego praktycznie (bo jako doktryna ma on olbrzymie zasługi epistemologiczne) da się udowodnić dość łatwo. Że zaś marksizm, jako bękart heglizmu może być ugodzony skutecznie tylko w piętę achillesową metody djalektycznej, postaram się dopomóc ks. Jakubisiakowi w krytyce systematu Hegla, cytując poglądy Hoene-Wrońskiego, które mogą mu się bardzo przydać.

Jednakowoż ryczałtowe potępienie wszystkich niemal wielkich systemów — od Platona począwszy, a kończąc na Heglu — jako duchowych wspólników i poprzedników bolszewizmu, jest conajmniej nieuzasadnione i wymaga bliższego rozpatrzenia. Ks. Jakubisiak godzi tu bowiem w samą dążność jednoczącą rozumu, bez której pochód filozofji ku Absolutowi, tej najwyższej, niewarunkowej zasadzie rzeczywistości, będącej ideałem wiedzy, nie byłby możliwy.

A więc pokolei:

Ad 1) Wroński uważa heglizm za system doprowadzający do skrajności zasadę *autonomji* wiedzy ludzkiej (a więc naszego Ja), przy całkowitem unicestwieniu *heteronomji* tej wiedzy. Nazywa to: *logologją*, a więc zwichnięciem równowagi pomiędzy wiedzą a bytem. Prostą konsekwencją tego musi być zatwierdzenie *powszechności* wiedzy, a zaprzeczenie współodpowiedniej *indywidualności* bytu (wiadomo, że Wroński pobudowuje rzeczywistość z tożsamości pierwotnej i z harmonji systematycznej tych dwu zasad, podczas gdy Hegel wyprowadza rzeczywistość z Idei (arcy-wiedzy), która jakoby zawiera już w sobie byt, co nie jest prawdą). Ta jednostronność prowadzi Hegla na groźne manowce, do idej takich, jak ta, że duch ludzki już teraz jest absolutem (posiada byt sam przez się), co czyni niepotrzebnem istnienie Boga jako warunku naszego bytu i problematu odrodzenia duchowego, założonego przez religję. To przyznanie człowiekowi pełnej Wolności, zanim jeszcze dokonał *stworzenia się własnego*, uważa Wroński za rzecz przerażającą: z tej koncepcji może się bowiem zrodzić ponowny *upadek człowieka*, który jest następstwem nieuchronnem powzięcia idei ZŁA, t. j. rozłączenia absolutnego między człowiekiem a Bogiem.

„W rzeczy samej, przez wyłączenie to absolutne heteronomji wiedzy ludzkiej, nie przyznając w ten sposób dla człowieka innej powagi rozumowej, a przeto prawnej, nad tę, która pochodzi z własnej jego autonomji, f i l o z o f j a Hegla... zapoznaje naprzód otwarcie, z energją i siłą pyszną, jaką zda jej się dawać nauka, wszelką powagę polityczną, nie wypływającą z woli człowieka... a przeto wszelką powagę polityczną, ugruntowaną na prawie bożem" *).

Wroński ostrzega przed strasznemi przewrotami politycznemi, jakie wyniknąć mogą z tej doktryny i pisze m. in.: „By utworzyć sobie pojęcie, o wyłącznej przyszłości autonomicznej ludzkości, wystarcza widzieć kroczenie jej w teraźniejszym rozwoju postępowym filozofji Hegla... jak poczyna się już iścić w strasznem zrzeszeniu tajemnem, mianującym się dosyć otwarcie ZWIĄZKIEM LUDZI WOLNYCH (Der Verein der Freien)".

Wroński przewiduje triumf lewicy heglowskiej **) (wiadomo, że hegliści rozpadli się na trzy grupy) i jej niebezpieczną działalność rewolucyjną, grożącą zburzeniem świata cywilizowanego. „Na szczęście, zachwiawszy posadę tej filozofji aż do jej podstaw absolutnych, albo zburzywszy w ten sposób posadę jej, jak to już uczyniliśmy... nie będzie trudnem obalić zupełnie... gmach cały niebezpiecznej tej filozofji, zachowując wszelako materjały cenne, wchodzące do jego budowy".

W jaki sposób Wroński burzy samą podstawę metody djalektycznej ukazuje nam F. Warrain ***), gdzie unicestwia podstawową triadę Hegla (teza: byt — antyteza: nie-byt — synteza: stawanie się (werden), udowadniając, że z jednego terminu, naprzemian zatwierdzanego i zaprzeczanego, nie można zbudować żadnej rzeczywistości. Byt nieokreślony i niebyt nieokreślony nie są dwoma terminami, lecz jednym terminem i jego zaprzeczeniem, co nie daje racji do syntezy; inaczej jest w triadzie Wrońskiego, gdzie byt, jako zasada istnienia, ma za termin przeciwny: wiedzę, jako współczynnik *określający* istnienie.

Ad 2) Systemy unitarystyczne, do których ks. Jakubisiak ustosunkowuje się tak wrogo, ukazują nam tylko naturalną dążność rozumu do ujęcia wielości w jedności, do określenia zjawisk — z punktu widzenia *formy* — przez wiązanie ich z innemi. Rzeczywistość rozbita na nieskończoność indywiduów, jest niepojęta, absurdalna. Zaprzeczanie wiedzy prawa do czynności jednoczącej, jest zabijaniem jej samorzutności, jest unicestwianiem wiedzy na rzecz bytu, powszechności na rzecz indywidualności, a więc niebezpieczną odwrotnością tego, co robi Marks, skrajnością przeciwną (związki rozumowe są bowiem *samą istotą wiedzy).* Trzeba odróżnić określenie (funkcję wiedzy) od istnienia (funkcji bytu). Byty stanowią indywidua i to zapewnia im istnienie; ale wiedza musi wiązać indywidua z powszechnością, bo bez tego niemożliwem byłoby określenie. Chodzi tylko o to, by nie zgładzać bytów jednostkowych w tej czynności; ale to jest zawarowane w samem pojęciu wiązania, bowiem części są konieczne, aby mogły z nich powstać całości.

Dążność syntetyczna rozumu może być nadużyta, jak to się stało u Marksa, a do pewnego stopnia i u Hegla; sama w sobie nie jest jednak złem, lecz dobrem; zresztą równoważy ją dążność analityczna, równie uzasadniona, dopóki nie nadużywamy i jej także. Niestety, obawiam się, że wypadek ten zachodzi w systemie ks. Jakubisiaka. Przyznam się, że jego wywody ontologiczne, zmierzające do rozbicia rzeczywistości na chaos bytów poszczególnych, czytałem z uczuciem grozy. Ale o tem kiedyindziej, gdyż celem tego artykułu nie jest polemika z ks. Jakubisiakiem, lecz krytyka podstaw marksizmu, którą on podjął tak trafnie.

Wojna z Marksem! Groźniejsza może dla świata cywilizowanego, niż wojna z Marsem, którą Wells, w jednej ze swych powieści, maluje tak koszmarnie.

j. b.

---

*) W artykule p. t. „Filozoficzne podstawy komunizmu" — w „Drodze" nr. 1, rok 1933.

*) Prolegomena, t. I. str. 125 i dalsze.

**) Marks, Engels, Lassalle i inni.

***) W dziele „L'armature metaphysique"...

Historja a Prawo Postępu

VII. Istota ludzka

Podział na trzy ery wynika, jak wykazaliśmy, z samych warunków człowieczeństwa, polegających na złączeniu dwu różnorodnych natur, Przyrody i Wolności, w Istocie ludzkiej. Trzeba więc jeszcze określić samą tę Istotę, aby zrozumieć DLACZEGO struktura jej jest właśnie taka, a nie inna.

Otóż ustaliliśmy już dwoistość człowieka w obecnem stadjum jego bytu, owo rozszczepienie na dwa elementy przeciwstawne, Ja, czyli rozum samorzutny, i Nie-Ja, czyli organizm bezwładny. Jak dalece różnorodne są te dwa elementy Człowieka, była o tem mowa już w pierwszym artykule; sam Wroński nazywa je wyraźnie, pierwszy: Osobowością (Pérsonalité humaine) i durgi: Zwierzęcością (Animalité humaine). Gdy rozważamy człowieka, jako indywiduum poszczególne, określenie to jest najzupełniej wystarczające; ponieważ jednak mówimy o dziejach ludzkości wogóle, czyli o człowieku w skali powszechnej, musi ono przybrać inną formę: mianowicie elementy te winny być ujęte już nie jako warunki człowieka, lecz całej ludzkości jako podmiotu historji, czyli jako *elementy pierwszorzędne* Prawa Postępu.

Z tego punktu widzenia element pierwszy to: WARUNKI FIZYCZNE LUDZKOŚCI, jej byt, Przyroda ludzka, zaś element drugi to: WARUNKI DUCHOWE*) LUDZKOŚCI, jej wiedza, albo Wolność ludzka. Taką też nazwę nadaje im Wroński w swej *tablicy genetycznej Prawa Postępu.*

Ale te dwie natury, dwa elementy biegunowe zarówno każdego pojedyńczego człowieka, jak całej ludzkości, są przecież różnorodne, obce sobie, jest to bowiem duch ludzki i organizm zwierzęcy. Nasuwa się pytanie, w jaki sposób współistnieją one obok siebie, nie zlewając się w jedność, z powodu tej inności, ani też nie rozszczepiając się całkowicie (chyba tylko w momencie śmierci)? Jak jest możliwe ich wzajemne oddziaływanie, warunkujące sam niewytłumaczalny dotąd fenomen życia?

Oto musi istnieć w człowieku, a więc i w ludzkości, jakiś trzeci element pośredniczący, który jest zarazem czynną podstawą i biernem polem dla współistnienia tych różnorodnych elementów. Element ten, nazwany w terminologji Wrońskiego podstawowym albo neutralnym, to same WARUNKI LUDZKOŚCI, a więc sama Istota ludzka. Tutaj znajduje się zasada transcendentna *racji bytu istnienia wszelkiej rzeczywistości*, która pcha nas niezmordowanie i w ustawicznem nienasyceniu ku coraz wyższym i coraz pełniejszym kręgom rzeczywistości, w nieskończonym akcie DLACZEGO, który nie znajdzie zaspokojenia nigdzie poza samą istotą wnętrzną Arcy - absolutu, owem Niewysłownem, którego odkrycie jest warunkiem stworzenia się własnego istoty rozumnej. Tu jest pole dla niezliczonych kombinacyj i ustosunkowań pomiędzy bytem i wiedzą, t. j. Przyrodą i Wolnością ludzką, ich tożsamość pierwotna, z której wyszły i do której kiedyś, poprzez cały olbrzymi krąg ewolucyjny będą musiały powrócić, po uprawieniu i ostatecznem rozwinięciu wszystkich możliwości, które w nich tkwiły.

Cała historja jest nie czem innem, jak ewolucją postępową tych WARUNKÓW LUDZKOŚCI, odbywającą się przy współudziale Prawa Stworzenia i Prawa Postępu, a po drogach, które wytyczyliśmy już ogólnikowo w poprzednich rozważaniach. Proces ten ma wydobyć z nieuświadomionego rdzenia Istoty ludzkiej jej nieskończoną rozumowość i mocowładność stwórczą, aby przeprowadzić ją od wegetacji ziemskiej, nawpółzwierzęcej do bytu innego, którego tryb nie dający się wyobrazić in concreto, może być jednak pojęty in abstracto, skoro wyciągniemy konsekwentne wnioski z przesłanek rozumowych doktryny Wrońskiego i skonfrontujemy je z dogmatami i symbolami religji chrześcijańskiej.

Że istnienie takiego olbrzymiego świata transcendentnego jest możliwe i (logicznie nawet) dopuszczalne, mimo że nie mamy na to żadnych dowodów w doświadczeniu, to łatwo uzasadnić zapomocą następującej przenośni:

Wyobraźmy sobie, że jakiś gatunek zwierząt, np. psy, żyjące wśród ludzi, mają w sobie samorzutność rozumu, taką samą jak my, ale sparaliżowaną do tego stopnia, iż nie mogą jej użyć. Widziałyby one nasze ciała i ruchy, a więc to co mamy w sobie ze zwierząt; widziałyby też różne przedmioty, domy, maszyny, nie zdając sobie zupełnie sprawy z ich celowości i z tego, że są one wymyślone i zrobione przez ludzi. Cały cudowny świat prac i dzieł ludzkich, twórczość ducha, prawa, urządzenia społeczne, idee religijne i filozoficzne, znaczenie pojęć naukowych — wszystko to byłoby dla nich czemś niewyobrażalnem i nieistniejącem. Rzeczywistość *wogóle* (nawet nasza) polegałaby dla nich na żarciu, poszukiwaniu pokarmu, spaniu, poruszaniu się w różnych kierunkach i t. p. Czy przez to jednak świat ludzki byłby choć odrobinę mniej rzeczywisty? Gdyby ktoś z ludzi umiał trafić do ich wyobrażeń i objawić im choćby w mglistem przybliżeniu istnienie tego świata, o który przecież ocierają się one codzień, byłoby to dla nich wizją nadprzyrodzoną, przekraczającą ich pojemność umysłową w sposób przeraźliwy. Gdyby jednak zdołało się w nich obudzić i rozwinąć tę sparaliżowaną samorzutność rozumu, dźwignęłyby się one rzeczywiście w tę sferę, w której roztoczyłby się przed niemi olbrzymi labirynt nieprzeczuwanych dotąd stanów, problemów i zjawisk.

Podobnie mogłoby być i ze stosunkiem naszym do świata nadprzyrodzonego, który zwiemy życiem wiecznem, niebem, rzeczywistością Bożą. Jest on transcendentny do naszych obecnych horyzontów. A przecież stykamy się z nim codzień, choćby w postaci dzieł kosmicznych, których przyczyny i celu nie znamy, ale które powstały niezależnie od nas, a więc zapewne z woli istot, nieskończenie przewyższających nas potęgą rozumu i kierujących procesami twórczemi, których racje bytu znajdują się poza zasięgiem naszych pojęć współczesnych. Powstanie miljardów Dróg Mlecznych, słońc i planet, pojawienie się nas samych na globie bez naszej wiedzy i woli, zdają się być oznaką wiecznej czynności celowej jednej Istoty, czy też wielu istot, obdarzonych niedostępną nam dzisiaj władzą *stwarzania*. Czy byłoby absurdem wyrozumować sobie istnienie nietylko Boga, ale i niezliczonej mnogości istot, stworzonych przezeń „na obraz i podobieństwo swoje", a następnie uzyskujących przez akt stworzenia się własnego byt absolutny? Czy nie wolno przypuścić, że łączność wieczysta tych istot z Bogiem i pomiędzy sobą, to jest owo „świętych obcowanie", ów samorzutny, absolutny ład moralny, Królestwo Boże?

Otóż przypomnijmy sobie, co mówi Wroński o architektonice i współzależności wzajemnej Prawa Stworzenia i Prawa Postępu: koroną pierwszego, jako metody stwórczej Boga, jest stworzenie istot rozumnych „na obraz i podobieństwo Boże", zaś koroną drugiego, jako metody ewolucyjnej człowieka, jest stworzenie się własne (po raz wtóry), aby zamienić Konieczność na Wolność i wziąć twórczy udział w realizacji celów Bożych.

(Słowa Chrystusa w rozmowie z Nikodemem: „Opportet vos nasci denuo" — „Trzeba abyście się narodzili po raz wtóry").

Jeżeli nieśmiertelność, byt absolutny, ma mieć uzasadnienie rozumowe, to musi ona zachodzić w jakiś określony sposób. Odkryć ten sposób można tylko w Niewysłownem, w istocie wnętrznej Arcyabsolutu, gdzie jest on źródłem stwórczej i niezniszczalnej rzeczywistości Boga. Zanim dokonamy tego, trudno nam pojąć Chrystusową analogję samorzutności ducha z wiatrem wiejącym („Duch gdzie chce wieje"...) Zrozumiałem jednakże jest, że byt tego rodzaju: 1) urzeczywistnia się w nieprzerwanym akcie twórczym, mającym warunek w samym sobie, 2) polegać musi na utożsamieniu indywidualności z powszechnością, czyli na jednoczesnym związku i oderwaniu.

Zlanie indywidualności z powszechnością zgładzałoby osobowość bytu (panteizm): odwrotnie, przecięcie związku indywidualności z powszechnością, byłoby zburzeniem ładu moralnego między podobnemi sobie istotami (pluralizm). Dlatego nieśmiertelność spełniać się może dopiero w harmonijnej równowadze tych elementów, czyli w bycie, który będąc sobą, t. j. indywiduum w oderwaniu, byłby jednocześnie w absolutnym związku z całością, t. j. z powszechnością istot rozumnych. Jest to trudne do pojęcia, ale wszak Chrystus mówi: „Królestwo Boże w was jest" (t. j. *całe* w każdym z was) i „Ja jestem w was, a wy we mnie".

Ten stan, który Wroński zwie rzeczywistością absolutną, albo samą przez się, byłby niemożliwy, gdyby nie tożsamość wiedzy i bytu, zachodząca w Arcyabsolucie. Wiedza bowiem jest tym elementem rzeczywistości, który zapewnia powszechność, t. j. ogarnia wszystkość w jedności, zaś byt jest tym elementem, który zapewnia indywidualność, a więc jedność przeciwstawioną wszystkości. Nie miejsce tu rozważać, jak to jest możliwe; wystarczy stwierdzić powyższe cechy rzeczywistości absolutnej, aby zrozumieć czem są WARUNKI LUDZKOŚCI, zawarte w Istocie ludzkiej i ujrzeć w niej zaród BOGA-CZŁOWIEKA, założony tam już a priori.

Współistnienie w tej istocie dwu dyspozycyj różnorodnych: do maksimum indywidualności i do maksimum powszechności, wyjaśnia nam teraz, skąd bierze się w ludzkości owa dwoista dążność, do Dobra i do Prawdy, mająca swój wyraz zarówno w walce antynomjalnej dwu typów społecznych, jak w przeciwstawnej problematyce filozofji i religji. Dążność do Dobra jest pragnieniem *indywidualizacji* absolutnej, zaś dążność do Prawdy, pragnieniem *uniwersalizaji* absolutnej naszego Ja. Stąd typ zachowawczy (stronnictwo o przewadze uczucia) ściga przedewszystkiem ideał zachowania i najwyższego rozwoju indywiduum, aż do nieśmiertelności osobowej włącznie i skłania się ku religji: zaś typ postępowy (stronnictwo o przewadze postawy poznawczej) usiłuje zrealizować ideał uniwersalnego związku między ludźmi aż do całkowitego skolektywizowania i zgładzenia indywiduum, skłaniając się ku filozofji.

Jest tedy w Istocie ludzkiej tożsamość dwu zasad, zawierająca potencjalnie wszystkie możliwości wzajemnych ustosunkowań tych zasad. Ponieważ jednak tożsamość ta jest niczem więcej, jak tylko ich warunkiem podstawowym i neutralizacją wewnętrzną, zasady te ukazują się na zewnątrz w rozszczepieniu i przeciwstawności i powodują ustawiczne przechylanie się szali to na tę to na tamtą stronę; stąd *różność* in concreto, choć in abstracto mamy *tożsamość*. I stąd możliwość przewagi jednego ideału nad drugim i kolejnego wysuwania się na czoło to jednej, to drugiej grupy społecznej w pochodzie dziejowym ludzkości — aż do założenia się ich *antynomji* tak gwałtownej, jaką widzimy w dobie obecnej i jaka doprowadziłaby do wzajemnego wytępienia się obydwu stronnictw, gdyby nie znaleziono sposobu ich ponownego utożsamienia, co jest ideałem epoki współczesnej. Rozumie się samo przez się, że sposób ten polega na powrocie ku tożsamości pierwotnej dwu zasad zawartych mocowładnie w Istocie ludzkiej. Aby to uczynić, trzebaby albo cofnąć się wstecz, czyli zniszczyć wszystko to, co ludzkość stworzyła w ciągu tysiącleci dziejów, z jej celami gospodarczemi, politycznemi, religijnemi i naukowemi włącznie — albo raczej, pójść naprzód i urzeczywistnić tożsamość w *hypostazie*, dźwigając się ponad te cele i rozwiązując ostatecznie problematy absolutne, jakie były zawarte w Istocie ludzkiej, niejako w ziarnie, podatnem do rozrostu w drzewo. Zamiast wdół, do korzenia, należałoby więc wznieść się w górę, ku koronie dziejów; od tożsamości, która polegała na *minimum* indywidualności i powszechności, przejść do ich *maksimum*, czyli do Bytu najwyższego i Wiedzy najwyższej. Jest to możliwe tylko w formie, któraby zawierała zarazem pełnię osobowości i pełnię związku między istotami rozumnemi. Forma ta to *zrzeszenie nieśmiertelnych*, prawdziwe Królestwo Boże, UNJA ABSOLUTNA, którą można też określić jako Zrzeszenie Mesjaniczne Ludzkości. Ta jedyna forma związku, zapewniającego równocześnie indywidualność i powszechność absolutną, związku, w którym wszyscy byliby w jednym a jeden we wszystkich („Ja jestem w was, a wy we mnie" — mówi Chrystus) — jest istotnie, podług Wrońskiego, najwyższym środkiem i celem Prawa Postępu, PRAWEM NAJWYŻSZEM dziejów ludzkości, jej Przeznaczeniem, zgóry już założonem w Istocie ludzkiej („Królestwo Boże w was jest"...). Powstaje ono (słowami Wrońskiego): „przez wstąpienie do tożsamości pierwotnej (czyli do Warunków Ludzkości, określonych jako ISTOTA ludzka — *przyp. mój)*, dającej jako Prawo Najwyższe, spełnienie rozwiązania dwóch problematów ostatecznych, Prawdy absolutnej i Dobra absolutnego = ZRZESZENIE MESJANICZNE albo UNJA ABSOLUTNA ludzi" *).

W ten sposób byłby osiągnięty cel stworzenia tego globu, a na nim istot ludzkich, gdyż istoty te zdołałyby wreszcie wyzwolić się z warunków fizycznych, zasłaniających ich oczom istnienie olbrzymiego świata nadprzyrodzonego, transcendentnego do ich zmysłów i pojęć — a *włączyć się* w tę rzeczywistość absolutną wszechświata, w stosunku do której rzeczywistość nasza jest tylko względną i warunkową. W łonie tego Zrzeszenia boskiego, urzeczywistniającego powszechność w stopniu najdoskonalszym, znalazłby zarazem każdy z jego członków indywidualnie to, co jest Problematem powszechnym wszystkich istot rozumnych, byt absolutny, przeistaczający człowieka z istoty dwoistej, a więc *moralnej*, w istotę o czystej jedności osobowości, czyli *mesjaniczną* (osiągającą całkowitą tożsamość swej wiedzy i bytu, Ja i Nie-Ja). To właśnie jest, podług Wrońskiego, Problematem powszechnym Postępu, jako: „Przejście ze STANU MORALNOŚCI DO STANU MESJANICZNOŚCI". Problemat ten może być rozwiązany tylko przez indywidualny *akt stworzenia się własnego*, dokonany przez każdego z nas osobno, aby włączyć się przezeń w Unję Absolutną. O ile więc sama ta Unja jest prawem powszechnie obowiązującem, jako Przeznaczenie ludzkości, a więc Konieczność, o tyle udział w niej zależy od woli indywidualnej każdego poszczególnego człowieka, jako Wolność jego Rozumu stwórczego, który jest władzą, zdolną dokonać tego stworzenia własnego, dzięki swej samorzutności absolutnej i nieskończonej (akt DLACZEGO). Prawo Najwyższe dziejów ma tedy cechę *heteronomiczną*, cechę zależności zewnętrznej od Boga, zaś Problemat powszechny dziejów cechę *autonomiczną*, cechę niezależności wewnętrznej Człowieka. Tutaj powstaje problemat ZŁA i DOBRA, możliwy dzięki wolnej woli ludzkiej: jest to problemat *uznania* Prawa Najwyższego, lub też *buntu* przeciwko niemu, przez który człowiek sam, dobrowolnie, wyłącza się ze związku mesjanicznego istot między sobą i Bogiem, przez co *strąca się sam* w przepaść unicestwienia, dokonując — zamiast stworzenia się — *aktu zniszczenia się własnego* (satanizm).

Wszystkie te problemy rzeczywistości absolutnej mieszczą się mocowładnie już a priori w Istocie ludzkiej, ale świadome ich postawienie i rozwiązanie dostępne jest dopiero po dojściu ludzkości, poprzez szereg epok historycznych, do *zrozumienia* swych Warunków, dawniej zaledwie mglisto przeczuwanych. Zrozumienie to możliwe jest dopiero w epoce, w której ewolucja postępowa tych Warunków obudziła w nas w stopniu dostatecznym samorzutność stwórczą rozumu: ta wzniosła, straszna w swej odpowiedzialności za dalsze losy ludów, epoka, to właśnie ta, którą współcześnie przeżywamy.

Ale jak dokonał się ten rozwój samorzutności stwórczej, przygotowujący nas, bez naszej woli i wiedzy, poprostu opatrznościowo, do rozwiązania tych iście nadludzkich zagadnień, stanowiących „być albo nie być" całej ludzkości?

Otóż stało się to dzięki specjalnej strukturze Istoty ludzkiej, sprawiającej, że każda jej czynność na *zewnątrz* ma swoje odbicie, swój refleks *wewnątrz*. Możnaby wyrazić się obrazowo, że czynność ta wraca jak bumerang do nas, rzutując się na nasze Ja, poprzez Nie-Ja. Każdy czyn dobry spełniony objektywnie, powiększa siłę moralną naszego Ja subjektywnie, odwrotnie zaś każdy czyn zły pomniejsza nas i niszczy. Jest to całkiem jasne, bo przecież źródłem tych wszystkich aktów psychicznych, poszukiwań religijnych i naukowych, urządzeń społecznych i politycznych i t. p., jesteśmy *my sami*. Im bardziej mnożymy nasze dzieła, sfery naszych czynności, tem bardziej urastamy, dojrzewamy i wzbogacamy się duchowo. Jest w tem jednak cudowna celowość, której trudno nie podziwiać (przypomina się genjalny wiersz Norwida: „Więc szukał Ind, nurtując granit z lampą w dłoni, I znalazł to *z czem szukał*, Szukał Pers w pogoni, I dognał to *czem gonił..*"). Polega ona wyraźnie na tem, że w filozofji n. p. dociekając Prawdy w rzeczywistości objektywnej i poznając ją wreszcie jako Absolut, to co jest samo przez się, wytwarzamy ten Absolut, tę rzeczywistość niewarunkową *w nas samych*, w swojem własnem Ja-Rozumie; podobnie w religji, realizując Dobro, w postaci czynów etycznych i odkrywając je wreszcie jako Słowo, czyli siłę twórczą, nadającą nieśmiertelność osobową, wytwarzamy znowuż to Słowo w nas samych, jako samorzutność naszego Ja: także i w sztuce ścigając Piękno, poprzez niezliczone akty twórcze, dzieła muzyczne, malarskie, czy poetyckie, i docierając w ten sposób do samej tożsamości Absolutu i Słowa w NIEWYSŁOWNEM, wytwarzamy to Niewysłowne w nas samych, jako potęgę aktu twórczego, samą zdolność *stwarzania*, podobną tej, jaką mają istoty uczestniczące w rzeczywistości Bożej. Rozwijamy więc przez wszystkie czynności przedmiotowe — podstawę *podmiotową* do przyszłego aktu stworzenia się własnego; podstawa ta, w postaci dyspozycyj psychicznych, a nawet fizycznych (rozwój stopniowy i coraz doskonalszy substancji mózgowej, jako narzędzia aktów psychicznych), przekazywana jest z pokolenia na pokolenie, zapomocą t. zw. *dziedziczenia*.

I tak obydwie zasady elementarne Istoty ludzkiej, indywidualność i powszechność, czyniące ją podatną do przyszłego stworzenia Unji Absolutnej istot rozumnych, osiągają w nas coraz większą pełnię i konkretność, póki wreszcie nie rozpoznamy ich ostatecznie, jako założone w rdzeniu naszej rzeczywistości problematy Prawdy absolutnej i Dobra absolutnego, i nie przystąpimy do ich definitywnego rozwiązania, aby zakończyć świadomie proces dziejowy postępu ewolucyjnego WARUNKÓW LUDZKOŚCI.

Ścisłe określenie środków tej ewolucji podamy w następnym artykule, jako *architektonikę celów*, która stanowi część teoretyczną (TEORJĘ) Prawa Postępu.

Jerzy Braun.

---

*) W terminologji Wrońskiego: *eleuteryczne.*

*) „Tablica genetyczna Prawa Postępu".

Słowo i Sława

(Od Legendy do Legionu)

„A Słowo ciałem się stało" jest motywem przewodnim teatru Wyspiańskiego. Przyczyna to i cel akcji, która w nim się rozgrywa. Odpowiedź na pytanie: dlaczego teatr (scena dziejów) i dlaczego akcja (dzieje). Akcja — która ludzkości ma dać Słowo — dokona się przez śmierć dla Sławy.

Zanim problem w tej formie ujęty zostanie w Legionie — jakie były etapy poprzednie? Zrekonstruować je można tylko częściowo. Bo nie kilka dramatów z przed r. 1897 roku wydania pierwszej Legendy, poszło w ogień ale cała, ogromna, niemniej od Daniela dojrzała produkcja. Wystarcza przejrzeć te spisy tytułów, które reprodukuje VI tom Dzieł. Nie żadne to utwory młodzieńcze tam, gdzie figurują Daniel i Królowa Polskiej korony. I nie bawił się kto to miał za sobą, w układanie list z dzieł gotowych i jeszcze nie wykonanych pomysłów. Towarzysze młodości pamiętają z tego część tylko? Rychło chyba przestał czytać im wszystko. „Ciekaw jestem, co powiesz na moje malarskie wymysły, pisze do Rydla. Czy *tak samo nic*, jak na dramaty?" I sam własnoręcznie przepisuje i do teatru nosi — dramaty Rydla.

Jeśli w niewiele więcej jak trzyletnim okresie wyrość będą mogły cztery gmachy, które całość ludzkich przeznaczeń ogarną; jeśli dzieła jak Powrót lub Tragiczna Historja będą mogły powstać w dniach kilku, to także dlatego, że ogrom pracy przygotowawczej u dramaturga nie był mniejszy jak u malarza. Zachowane spisy pokazują, jak na tych *czterdziestu* tragedjach, dramatach i komedjach, jakie niewątpliwie w pierwszej przynajmniej redakcji istniały — dokonuje się coraz surowsza selekcja, aż wreszcie prócz dziś znanych, ośm tylko zostanie. Ulegną zniszczeniu i one. Całe światy pochłonąć musiało auto-da-fé, gdzie wraz ze znajdującemi się u Autora odpisami Daniela i Królowej — to wszystko spłonęło. Był tam dramat o francuskim tytule „Mort de l'âme"; we wierszu „I ciągle widzę ich twarze", da to po polsku „tragedję zwąd duszy", ten przez komentatorów coraz inaczej „poprawiany" tytuł — nie naszej dziś tylko tragedji. Był i ten drugi: „Na Śmierć — Sława". Było prawdopodobnie, w zawiązku, wszystko późniejsze. Prócz Daniela i Królowej, zna się dziś z tego: Legendę, Meleagra, Warszawiankę, Protesilasa.

*

W nich, jak w Lelewelu i Klątwie, zmora ta sama. To, o co Wyspiański w Reims modlił się, by dane mu było widzieć za życia, to zobaczył w dwóch etapach: jak się stanie — w zapowiedzi Daniela i jako czary Wandy: do czego zdąża — jako jej samobójstwo. Te same dwa momenty, przetłumaczone na powrót Protesilasa i na samobójstwo jego wdowy — gdy cień w nicość się rozwiał z powrotem — stworzyły Protesilasa i Laodamię. Z rozważań nad losem tej samej postaci, na tło rzuconych niedawnej przeszłości — powstały Warszawianka i Lelewel. Jakieś jego *przewidzenie* w związku z losami katolicyzmu — dało Klątwę. Jeden Meleager, pośrednio tylko wiązać się zdaje z podkładem wizyjnym, wspólnym tym dziełom Cięży w nich wszystkich, to samo przeznaczenie. Racja jego, jego „dlaczego" — to Sława lub Słowo.

Sława to, by w śmierć pociągnąć Laodamię — zwraca jej na chwilę małżonka. Dla Sławy ginie Wanda a choć nie wie jeszcze w tym stopniu, co w drugiej redakcji, dlaczego — wie, że tam na dnie Wisły „wieczystej Sławy gród", jak Krak wie, że Wawel kiedyś się stanie — Akropolisem. „Sławie, Sławie, Sławie służ!!!" — wola Marja zanim jej, ze śmiercią w zawody idącej, serce zmartwieje. Słowem ślepego przeznaczenia zdają się „... oto słowa!!!" = „... Armaty Moskali!!!" we finale Lelewela: ale w Klątwie, gdy ginie Młoda ‚sam Bóg z głębi „Nocy chłoniącej" — Słowo wymawia.

W błyskawicowych skrótach, w coraz to innej formie, myśl pora się — z zagadnieniem tem samem. Być może, że po tak szczególnem wysłuchaniu modlitwy z Reims, jakie już w Paryżu szereg wizji przynosi — nastąpił okres osłabienia wiary, w którym Grecja przemogła katedrę ... Jakkolwiek było, wiara Daniela jest znowu w „greckiej" Klątwie. I jak tam wszystko tak było zbudowane, żeby się w danielowem „to znaczą straszne słowa" zawarło, tak i tu kompozycja cała w to piorunowe: „Bóg mówi, Słowo" finału wybiega.

Motywem przewodnim Klątwy jest *ciałem stające się słowo*, już nie jak w Lelewelu, słowo dziejowego Fatum, ale jak ongi w Danielu, Słowo Boże. W Protesilasie, Legendzie i niemniej pogańskiej w koncepcji Warszawiance — odpowiada ten motyw innemu: śmierć dla Sławy lub „Na Śmierć — Sława". Inaczej: jak Młoda ginie, by narodziło się Słowo — „czyn, co najbardziej zaważy na wydarzeń szali" — mówi Lelewel — tak Laodamia, Wanda i Marja giną, by żyła Sława. I zespolą się w jeden te dwa „motywy" — w śmierć dla Słowa i Sławy — w Legjonie.

*

Własnym to Wyspiańskiego przeżyciom odpowiada zarówno spotkanie Mickiewicza ze Sławą w trzeciej scenie Legionu, jak i jego wyznania — „w pustkę, w noc zaszedłem ciemną" i t. d. — w scenie następnej. Sława tutaj, jak w pierwszej Legendzie i Protesilasie, to sława przeszłości, która czarami odzyskana, okazuje się piekielnym majakiem i w śmierć pociąga — ku innej Sławie, wieczystej. Teatr wogóle do r. 1900 wydany, to etapy myśli przyjmującej na siebie cały ciężar przeznaczenia, aż do zidentyfikowania się z niem w postaci Mickiewicza, który — by ze śmierci ciał narodziło się Słowo — czynogień u steru łodzi roznieca. „Krzyż Męka i krzyż wesele", na który się Mickiewicz wobec relikwji patrona Słowian ślubuje, daje klucz motywu *„wesele-pogrzeb"* i ten motyw na planie przez Słowian dokonywujących się przeznaczeń ludzkości, jako *„pogrzeb-wesele"* wykłada. Przeczuwała to Młoda, gdy sobie królestwo w niebie roiła; wie o tem „weselna tajemnica" Kora — „Wolę mam w Słowie!!" — w tych eleuzyjskich scenach Nocy Listopadowej, które teraz właśnie w lutym 1900, t. j. pomiędzy Klątwą a Legionem, powstają, a gdzie już i tamto misterjum innej listopadowej nocy, Wesele, się mieści. I dlatego, ażeby ta sercu Autora tak bliska Legenda i to także wszystko zawarła — pisze się, od r. 1900, a obok Nocy Listopadowej, jej nowa redakcja. I skoro tylko gotowe będą dzieła, po których już śmierć przyjść mogła; skoro tylko, w marcu 1904, wyjdzie Akropolis — wyjdzie zaraz, w maju tego samego roku, ta druga Legenda, gdzie — „śmierć moja mnie wesele!" — motyw śmierci dla Sławy z motywem się utożsamił pogrzebu-wesela i gdzie Wanda —

„Pokrusz me ciało, spal i zniszcz,
a duszę daj zwycięską,
niech zapanuje duch nad zgliszcz,
a Sława ponad klęską" —

tę samą ma pewność triumfu, co Mickiewicz Legionu.

Zauważono już, że na związek drugiej Legendy z Legionem wskazują i te słowa:

„Co mówi, co, przeklęta —?
Upiory wywołała.
W oczach jej łuna święta;
snać się zapamiętała,
że widzi zjawę kłamną—!?"

„Bohaterka bowiem — pisze Kołaczkowski — zapatrzona jest w Wawel w głębi wód. Wanda więc oświetlona teraz tu jest tym odblaskiem tragizmu, jaki widział Wyspiański w „Weselu" w tych, którzy podlegli czarom Chochoła. Istotnie ściga Wandę Chochoł-Martwica i ginie ona przez niego. Wobec tego nie można chyba brać słów Wandy:

„Ach ojcze, ojcze mój,
Wawel zdobyłam twój!"

za pojednanie tej tragedji, lecz za tragiczną złudę Wandy".

Nie jest tragiczną złudą — Akropolis. Ani mickiewiczowskie Królestwo boże na ziemi. Ale tragiczną jest droga, która naprzekór Nocy i Piekłu do nich prowadzi, a Mickiewicz Legionu tem różni się od historycznego, że o tem wie i to z całą świadomością — spełnia.

Problem Mickiewicza nie jest u Wyspiańskiego zagadnieniem literackiem. Jest problemem *prawdy* życia i dzieła Mickiewicza *wobec tej, która się staje, Historji.* Jest problemem przeznaczenia.

Ad. Ł. Cybulski.

KOLUMNA POETÓW

pod redakcją Józefa Czechowicza

L. B. MICHALSKI

Wędrowiec

*Głowa, sparta wejrzeniem o czterościan ciszy
odmyka senną różę sufitu bez szmeru.
Z izby, skąd złej jesieni i deszczu plusk słyszę,
kamiennej doli więzień, w podróż się wybieram.*

*Dłoń bezmiłosną, któż zamknie ciepłym uściskiem?..
Ni ciebie, ni ciebie dłoń ma z zimnego srebra;
tylko bujną samotność ócz nostalgją, błyskiem,
tylko żywioł, żywiołem serca w giętkich żebrach.*

*Idę: — klęski powichnięć cedzą potu gorycz.
Jedno: — miłość, nienawiść na cięciwie chuci
strzałą wiosny bezśmiertnej drżą i dzwonią borem
siły, przed którą tobie, ani mnie nie uciec.*

*Bazalt żałobnych dróg ze stóp zwiewa wichr tęsknot.
W wichrze rosnę dążeniem nad szczęście szczęśliwy.
Żeby jaśniej: — to wierszy fioletowe przęsła
rzucam — światów mych boskich nieugięty chciwiec.*

*Gdy mi z drzew próchniejących na przydrożach, węże
syczą śmierć: — w śmierci legniesz łachmanem bezczynu!
Ale ja nie ustanę, lęk zmrożę, zwyciężę,
aż nad tobą, nad sobą świat jasnoskrzydły rozwinę.*

F. ARNSZTAJNOWA

Brama krakowska w Lublinie

1. *NOCĄ:*

*W starem sklepieniu Krakowskiej Bramy
wysoko
świeci lampy elektrycznej księżycowe oko.
Lęk nieprzytomny
serce szarpie.
Na Boga! nie pójdę tam sama!
Cień tu swój zostawiłam.
Wczoraj? Czy dawno? Nie pomnę.
Wśród groźnej ciszy
wypełza do mnie z za szkarpy,
rozżarzonemi patrzy oczyma
i szepce. Co mówisz? Nie słyszę...*

2. *RANKIEM:*

*Z Bramy Krakowskiej ganku
górą, górą,
ponad grodu mury,
mosiężnie, triumfalnie,
na złotym aeroplanie
wylatuje poranek.*

LECH PIWOWAR

Smierć młodzieńca w śródmieściu

1.

*Szedł, jak natchnienie siły, jak archanioł,
chwałę wieszczący różom mięśni, rosnącym z pod skóry gładkiej;
uśmiechał się do niebios pogodnych, jak do matki:
że ją rozumie, że kocha, że idzie za nią.
A tu modliły się do niego śpiewne oddechy kształtnych, jak skrzypce, kobiet,
dłonie ich gładziły, pieszcząc, przestrzeń, która się za nim zawarła;
młoda pani w żałobie szeptała, drżąc: „niechbym potem umarła,
bylebym raz mogła cię kochać, oddać się tobie!“ —
Szedł, jak smagły sen w słońcu kwietniowego drzewa,
młode owoce ust ufnie ciepłym powierzając wiatrom;
biło z niego, jak woda ze źródła, czyste zdrowia światło,
które pachnąc, uwodzi, a uwodząc, śpiewa.*

2.

*A tu... w miasto napłynął tęgi błękit;
z pod kół pryskało srebro kruchego asfaltu;
niebieskie auto, czerwone, czarne auto:
powstrzymywał je na rogu lśniący policjant miękkim ruchem ręki.
Jak barykady kry na rzece, stłumiony pęd wybuchał
głuchemi trąbami huku motorów. Wtedy wiosny
płynął nad dachami szum, jak wino mocny,
i policjant srebrniał, jak pomnik, — słuchał.
Z grzmiących dworców gnały auta — ruch — w śródmieście;
wściekły skowyt z hamowanych kół uderzał,
jako fala w martwą rzekę! A policjant, niby wieża,
rósł nad gwarem i wysoką wiosną czoło pieścił.*

3.

*Drzewa, zielone afisze wiosny, czytali gorliwi przechodnie,
potem patrzyli na słońce: kiedy południe uderzy?
Hejnał srebrnym gołębiem z okienka gotyckiej wieży;
stała się lekkość i lot: dość piętą uderzyć o bruk, by się do błękitu podnieść!*

*Pojęli grubi mieszczanie, że, nim ich noc obejmie,
trzeba mieć mężne ciało — z którego kwiat prosty: usta —
a uśmiechną się wokół kobiety, patrzące w siebie, jak w lustra,
a wpłynie w nich piękno świata, niby księżyc w pełnię.
Wśród wielu wodzów swych, szukali wodza swej odwagi:
ty nas nauczysz dźwięcznych kroków, rąk skrzydlatego rozmachu!
ty każesz miastu stanąć, niech się rozewrą — dachom —
ty nas wprowadzisz w śródmieścia, stado posągów nagich!!*

4.

*Szedł poprzez popłoch miasta, niby liść zielony,
wiosłujący skroś ciemnych prądów rudej rzeki.
Dzień, olśepiony blaskiem, przymykał powieki;
pod powiekami krew w tęczach w ciemność obróconych.
Szedł; krok wydłużał się, jak cień, zmęczeniem;
pierś chwytała ostre światło oddechów w pobożnym namyśle;
oczy skupiały rozważnie widzenia, jak miąższ soczysty wiśnie;
stopy, bijące o asfalt, wyczuwały pod nim i wielbiły — ziemię!
Ku tobie szedł, siostro silnego różanych mięśni ogrodnika,
rytmiko zwycięskiego tętna, muskularna, żywiczna przyrodo!
Jak flagą niebieską, wiejesz przez miasto pogodą,
która go, jak kwiat zdrowy, ku słońcu odmyka.*

5.

*Pod stopy słali mu czerwień spojrzeń; kochali jego krok donośny,
jakby go niósł, stworzonego patrzeniem w sen, nie ulicą - legendą,
jakby go wiódł — a oni przy nim, wysmukli i prości —
od dalekich laurów helleńskich ku rodzimym dębom.*

6.

*Policjant ruchem z miedzi gładził wibrujący niepokój;
domy ślepo spadały w kamienną głębię rynku;
blady tramwaj ścigał długo zdyszaną, niebieską dziewczynkę;
chichot jej zmykał, tańcząc po bruku, pełnym prędkich kroków.
...I tu śmiech jej, jak motyl na szpilce, utknął.
Obróć ulicę, jak w filmie: ten pan w połowie ukłonu,
tej pani znaczące spojrzenie, przymknięte teraz czerwono,
ten gazeciarz, który już stroi gardło jutrzejszej sensacji pobudką,
ta barwna panienka, niema, z rozpaczy nie umie zawołać;
patrz niżej: kolana spięte do skoku; idź śladem muzycznym podeszew:
gdzie ostatni przechodzień przez jezdnię, jak nuta pospiechu, przeszedł,
tam — — wspięte nad zwichniętem ciałem, liżą krew ciepłą czarne koła!*

*Wołał o ciszę policjant podniesionemi rękami obiema;
z warg ścierał mu łagodnie słowa, cieknące wstążką szkarłatu:
„siostro przyrodo — szeptał młodzieniec — siostro przyrodo, uratuj!“
Przechodnie spojrzeli dokoła: trwało kamienne miasto, dawne i sławne, jak poemat.*

JERZY BRAUN

Tancerz otchłani

*Olbrzymi nacisk myśli ku własnej otchłani.
Pękają powrozy napięcia, nowe się wiążą.
Rysuje się nieuchwytne, stygnie w granii.
W mgłach świecą obce kształty, w mózg dążą.
Znużony jak lew zwycięski ległem na nich.*

*Moje myśli nie mieszczą się w słowach,
tańczą wyzwolone w próżni czarnej.
Słupy milowe z błyskawic, droga nowa —
czemże przekroczę ją i czem ogarnę:
pojęcia zgasły we mnie, pierzchły słowa.*

*Uciekasz świecie brył i sił, świecie tęczy,
przestrzeń skurczyła się, w nicość pryska.
Więc smagam myśl, niech pręży się i piętrzy
— dalej — dalej — do jądra, do ogniska,
w morze idej, w kołowrót logicznych obręczy.*

*Spadzisty jest ten pęd, rytm w nim dysze,
po piętrach czasu w dół, do rdzenia —
— niema już nic, już tylko dźwięki słyszę.
Skonał i dźwięk, w ekstazę się zamienia,
w ogromny organ Boży, w ducha, w ciszę.*

*Czasy co były i czasy te, co będą
zbiegły się w kłąb, przenikły w jednię.
Oto mi wieczne Dzisiaj w duchu przędą
i niczem są bezkresne ich bezednie
przez które Bóg wędruje ciał legendą.*

*Bóg wraca w Boga, olbrzym stubiljonowy.
Bumerang gwiazd. Rzut odbił się na sobie.
Lecz bezprzestrzenny wciąż i bezczasowy
powrotnem kołem wieczność swoją obiegł
i wchłonął ją, jak pokarm kolorowy.*

*Słania się myśl, ból w słodycz mi nabrzmiewa,
jak dobrze mi tak wisieć na krawędzi.
Przejrzałem Cię, choć mnie jak wicher zwiewasz,
choć mrozem tniesz, choć zewsząd grozą pędzisz,
jak wulkan barw, jak ostrych słów ulewa.*

*Cięty i zbity, osmagany jak pies
skaczę i tańczę w blasku Twoim rozśmiany,
iskry sypią z moich krwawiących łez,
we wszystkich nerwach, w mózgu mam rany,
lecz lęk pijany jak widmo we mnie zczezł.*

*Pląsam i śpiewam, susami po ostrzach gnam,
śmiech mój to hymn, gest to modlitwa święta.
Nie szczuj gwiazd na mnie, nie jestem już ten sam,
krwi bezdno znam i Ciebie znów pamiętam.
Każdy mój krok to taniec u Twych bram.*

JÓZEF CZECHOWICZ

Muzyka ulicy Złotej

z cyklu „Lublin w nocy“.

*Niebo odmienia się, choć wieczór nie ścichł,
Wiatr jeszcze szepce nim uśnie.
Niebo fjoletem szeleści,
Wiatr — już nie wiatr — uśmiech.*

*Z ulicy Dominikańskiej śpiew chóru —
dziewczęta chwalą Marję.
Z Archidjakońskiej — do wtóru —
samotnych skrzypiec — arje.*

*Kamienic muzyczne milczenie
złączone z tęczy łukiem
opada na czoło starego miasta
promieniem
jak pukiel.*

*A teraz — ktoś ciszę napiął
i bije w nią pięścią ze spiżu —
dzwon wieczorny
mocą metalu kapiąc
zaczyna grać pod kościelnym krzyżem:*

Raz — i dwa — i trzy —

Autoportret

Przystępując do omówienia ostatniego tomu poezji St. Ryszarda Dobrowolskiego, muszę zaznaczyć, że poprzestanę jedynie na rzuceniu luźnych uwag. Dokładniejsza analiza utworów autora Autoportretu wymagałaby równocześnie obszernego rozwinięcia kryterjów estetycznych i — eo ipso — wybiegałaby poza ramy niniejszego szkicu.

Elementami składowemi utworu poetyckiego są konstrukcje dźwiękowe, obrazy i znaczenia pojęć (zawartość tresciowa jest równocześnie elementem artystycznym, formalnym).

W przeciwieństwie do prozy, w której znaczenie istnieje samo dla siebie, w utworze poetyckim znaczenie pojęć nabiera artystycznego sensu wtedy dopiero, gdy tworzy organiczną jedność z obrazem i motywem muzycznym. Dobrym poetą nazwiemy twórcę, który przez umiejętne sharmonizowanie poszczególnych elementów w jedność, stworzy dzieło oddziaływujące bezpośrednio przez samą konstruktywność.

Warunkiem doznania estetycznego jest pojmowanie jedności bez uprzedniej analizy. Uznając, że jedyną treścią dzieła sztuki jest jedność w wielości, a jedynym źródłem twórczości artystycznej, poczucie samotności i jedyności indywiduum, różnorodność poszczególnych dzieł sztuki, musimy uzależnić od harmonizacji uczuć życiowych i intelektu w psychice artysty.

Tak samo możemy mówić o supremacji jednego z trzech elementów poezji i stosownie do wzajemnego ich układu wyodrębnić trzy zasadnicze typy w twórczości poetyckiej.

Otóż Dobrowolski reprezentuje rzadki i niewątpliwie cenny w naszej epoce typ poezji o bezwzględnej przewadze elementu pojęciowego słowa nad obrazem i linją muzyczną. Ta zdecydowana postawa dziwi nas tembardziej, że talent Dobrowolskiego dojrzewał i kształtował się w okresie ożywionej działalności „Kwadrygi“. Tej grupie literackiej poświęcimy niebawem więcej miejsca i omówimy jej działalność. Narazie poprzestanę na rzuceniu luźnych uwag. W utworach najściślej związanych z działalnością i estetyczną postawą „Kwadrygi“ przebija w twórczości Dobrowolskiego estetyzm (np. „Pod miedzianym księżycem“, „Poeta nalega na przyjaciela“). O estetyzmie „Kwadrygi“, kolidującym tak jaskrawo z jej hasłem sztuki uspołecznionej pomówimy obszernie na innem miejscu. Narazie poprzestaniemy na określeniu estetyzmu, jako nie estetycznego, ale nawskroś zmysłowego zadowolenia, które dać nam może (przyjemne jako takie) zestawienie form i kolorów lub harmonijny układ dźwięków. Estetyzm jest objawem schyłkowym i konieczną konsekwencją „odproblemienia“ rzeczywistości.

Dobrowolski dążąc do uwolnienia się od grożącej mu plagi estetyzmu, wyszedł z walki zwycięsko, przesuwając punkt ciężkości z rzemieślniczego cyzelowania obrazów na pojęciową zawartość słowa. Zadanie krytyka badającego dzieło sztuki przez analityczny rozkład poszczególnych elementów, sprowadzałoby się przedewszystkiem (w danym wypadku) do omówienia pojęciowego „farszu“. I tu spotkalibyśmy się z pewnym zawodem. Szczupły materjał danych w sferze intelektu niewspółmierny jest z wagą, jaką Dobrowolski przykłada do znaczenia pojęć.

Droga, jaką wybrał Dobrowolski, należy do najtrudniejszych i najszczytniejszych zarazem, jeśli chodzi o twórczość artystyczną. Introspekcyjna postawa i usprawnione filtry intelektu utrzymują autora już w momencie twórczego aktu w krytycznem napięciu. Ten krytycyzm posiada mojem zdaniem dwojakie znaczenie. Z jednej strony zawdzięcza mu autor niepokalaną czystość rysunku, doskonałe, prawdziwie męskie ujarzmienie uczuciowych wylewów i niezrównaną ekonomję środków ekspresji, z drugiej — może go zaprowadzić do przeintelektualizowania samego tworzywa. Doniosłe znaczenie pracy intelektualnej w twórczości literackiej polega nie na rozwiązywaniu problemów (wchodzi to już w dziedzinę prozy), ale na jakości fermentu twórczego, wywołanego postawieniem problemu. Podkreślam jeszcze raz: — pojęciowa zawartość słowa w sferze poezji powinna posiadać jedynie artystyczne, nie filozoficzne uzasadnienie.

Otóż Dobrowolski należy do tych nielicznych poetów młodego pokolenia, którzy oscylując między skrajnym (obrazowo-muzycznym) formalizmem pierwszych futurystów a poezją t. zw. „tradycyjną“, zachowali nietylko znaczenie (w granicach obrazowania i metaforyki), ale i elementy pojęciowe słowa w znaczeniu artystycznem. I w tem leży prawdziwa wartość jego wierszy.

Drugą niezmiernie istotną dla talentu Dobrowolskiego cechą są elementy rasowe silne i niezakłamane. Dzięki nim może wyzwolił się on z pod suggerującego jego kolegów wpływu Rimbauda, sięgając w poszukiwaniach „nowoczesności“ do... Norwida.

Dzięki nim, w przeciwieństwie do poetów wsi, opisujących do znudzenia „chaty proste jak garnek mleka“, lipy i ule, mógł Dobrowolski napisać tak piękne strofy:

Ty jeden wielki znasz to Don Kichocie
sadzona rzędem topól polska droga
i rozwichrzone czapy strzech
przy płocie —
jak gniazda ptasie,
ale jak bez ptaków,
ckliwe człapania końskie —
trakt —
noga za nogą — — —
o melancholjo!
w klekocie wiatraków...

Nieoczekiwane skojarzenia przy maksymalnej prostocie wypowiedzi stanowią zdaniem mojem najcenniejszą stronę jego poezji. Pozwolę sobie przytoczyć poniżej wiersz „Do admirała floty Rzeczypospolitej“, potwierdzający całkowicie moją opinję:

Podobny wielkiej rybie niesionej przez prądy,
jeżeli, płynąc z Gdyni do Hawru i dalej,
zdala we mgle dostrzeżesz, admirale, Londyn —
ciśnij kilka gałązek wierzbiny na fale
i powiedz, że gdzie palma od burzy nie pada,
gdzie cyprysów nie rąbią i laury nie rosną —
w ojczyźnie — zimne czoła posągów Conrada
zdobią baby baziami wierzbiny i sosną.

Wspomniałem o poezji „tradycyjnej“ i Norwidzie. Gdybyśmy chcieli mówić o więzach łączących Dobrowolskiego z twórczością Słowackiego, moglibyśmy wspomnieć tylko o pokrewnej postawie przy zasadniczo różnej formie wypowiedzi. U tego źródła spotyka się Dobrowolski z Lechoniem („na ojczyznę romantyków pamflet“ przywodzi nam na myśl „Herostratesa“ i fragmenty z „Rzeczypospolitej babińskiej“, przewyższa go jednak Dobrowolski świeżością, a przedewszystkiem brakiem pozy drażniącej nas w twórczości Lechonia.

Zróżnicowane indywidualne wiersze, zebrane w „Autoportrecie“ wskazują na niezależność i samorodność talentu ich autora. Wyrównane formalnie zawierają równocześnie ogromne różnice w ich treściowej zawartości. Między estetyzującym z dekadencka wierszem tytułowym (str. 38) a „Stygmatem“ leży ogromna przepaść, którą Dobrowolski na szczęście już przebył.

Stygmat zdaje się być niezmiernie doniosłym wierszem, wskazującym na wyraźny przełom w twórczości autora:

Może po latach bym tak marniał
Pod Wiechą, w Małej, Okocimie
z poetami plótłbym bajdy po kawiarniach
o Piłsudskim, o Sowietach i Tuwimie
— — — — — — — — — — — — — — — — — — — —
Lecz Ten co głodne wilki karmi
kły mi dał ostre i pazury
i czoło bym jak pies nie zmarniał
naznaczył ciemnym znakiem chmury...

Od świadomości własnej siły, krok już do tej, „co ogarnia nas wichrem ramion“.

Bolesław Miciński

Zasada kształtowania formy w sztuce plastycznej

Ujęcie sprawy przedstawione powyżej, może się spotkać z zarzutem, że stanowi pewną spekulację filozoficzną, a nie wiedzę ścisłą. Uprzedzając ten zarzut, pragnę wskazać, że wszystko, co mówiłem o stosunkach, daje się sprawdzić bezpośrednio doświadczeniem, tak, jak każde prawo mechaniki, czy chemji. Ponieważ wnioski, jakie wyprowadzam odnoszą się również do zjawisk postrzegalnych, przeto, ani metoda, ani zakres niniejszych dociekań nie wykraczają poza ramy pracy naukowej. Jeżeli twierdzę, że poznawalna treść rzeczywistości wyczerpuje się w stosunkach, to daję wyraz pewnej prawdzie, którą można „sprawdzić": dopiero gdybym próbował domyślić się, czy istnieją jakieś ostateczne elementy nie podlegające dalszemu rozkładowi, a więc elementy, posiadające treść poza stosunkami istniejącą — gdybym próbował określić, czy ta ostateczna treść, ta jakość sama w sobie ma charakter materjalny, czy też jakiś inny— dopiero wtedy stanąłbym na płaszczyźnie abstrakcyjnej spekulacji filozoficznej. Nie zamierzam jednak wcale wkraczać na tę drogę i chodzi mi jedynie o ustalenie faktu, że to, co nazywamy rzeczywistością polega wyłącznie na stosunkach pewnych elementów. Uświadomienie sobie tego stanu rzeczy jest niezbędne dla zrozumienia twórczości wogóle, a przedewszystkiem twórczości plastycznej. Widzimy mianowicie, że ani malarz, ani rzeźbiarz niema absolutnie możności skopiowania jakiejś formy plastycznej, istniejącej w naturze; widzimy, że powtórzenie choćby jednej linji konturowej przekracza zupełnie możliwości człowieka, że zatem, nawet najbardziej naturalistyczne studjum jest w gruncie rzeczy pewną transpozycją rzeczywistości i dlatego zawsze nosi piętno tego człowieka, który je wykonał; z drugiej strony widzimy również, że nawet bardzo daleki od natury obraz, obraz wyrażony, przypuśćmy — samemi trójkątami, czy walcami, może odtwarzać prawdę rzeczywistą, jeżeli stosunki pomiędzy temi elementami geometrycznemi odpowiadają stosunkom występującym w naturze, rozpatrywanym pod kątem patrzenia artysty. Widzimy wreszcie, że nie ma żadnej istotnej różnicy pomiędzy najbardziej nawet przeciwnemi sobie kierunkami malarstwa sztalugowego, zawsze bowiem mamy do czynienia z geometrycznemi elementami formy, które plastyk grupuje tak, aby niemi wyrazić charakter obrazowanej rzeczywistości. Różnica może polegać jedynie na tem, że jeden plastyk takie, a drugi inne wprowadza figury geometryczne — jeden je tak, a drugi inaczej grupuje, w zależności od tego, jaki jest jego stosunek do rzeczywistości, czyli jaki w tej rzeczywistości sens wyczytał.

Tak więc artysta, jeżeli tylko szczerze pragnie wyrazić to, co go w świecie zjawisk interesuje i jeżeli opanował dostatecznie środki techniczne, stwarza zawsze nową manifestację prawdy, bez względu na to, czy jest malarzem realistycznym, impresjonistycznym, czy kubistycznym.

Analiza zasady plastycznego kształtowania, przeprowadzona powyżej wyjaśnia nam, że czynność artysty, choć nie polega na wyłanianiu nowych elementów formy i ogranicza się wyłącznie do ich składania, jest jednak nawskroś twórczą. Jeżeli zważymy, że wszelka rzeczywistość oznacza tylko stosunki, to musimy uznać, że artysta realizując w swojem dziele pewne stosunki, swoistemi elementami tworzy zjawisko, które nie istniało, zjawisko nowe, ale rzeczywiste i żywe, zjawisko, które nazywamy „formą".

Tak więc forma, o której tyle się obecnie mówi i pisze, nie jest jakąś chimerą, nie jest sztuczną i pustą fikcją, ale przedstawia tę rzecz najistotniejszą i najprawdziwszą. W tej formie, jak widzieliśmy zaklęte są dwa czynniki, stopione z sobą nierozerwalnie, a mianowicie, elementy wyrażone przestrzennie i ich wzajemne stosunki. Te stosunki określają oczywiście pewną zasadę organizacyjną, czyli pewną ideę, a wobec tego możemy istotę formy określić również jako organizację przestrzennych elementów (wyrażonych oczywiście materjalnie) i uporządkowanych podług pewnej idei.

Jeżeli więc słusznie formę uważać należy za jedyny cel dążeń prawdziwego artysty, to równocześnie należy sobie zdać sprawę z tego, że może ona powstać jedynie wtedy, gdy artysta przeżyje jakąś ideę i tę ideę przy pomocy pewnych elementów zrealizuje w materji (że ją wyrazi w stosunkach tych elementów). Wynika stąd, że powszechnie przyjęte przeciwstawienie formy i treści, nie odpowiada zgoła rzeczywistości. Jeżeli pod „treścią" rozumiemy ową ideę, to forma nie może się w żaden sposób przeciwstawiać treści, powstaje ona bowiem właśnie przez syntezę treści i elementów, użytych do jej wyrażenia. Przeciwstawienie znajdziemy tylko pomiędzy zasadą idei (czyli treści) a zasadą elementu (urzeczywistnionego w materji) czyli pomiędzy czynną zasadą organizującą a biernym materjałem,—forma zaś, jako rezultat syntezy tych dwóch czynników, nie może się żadnemu z nich przeciwstawiać.

Dotykamy tu problemu podstawowego dla wszelkiej teorji sztuki. Należyte oświetlenie postawionej tezy wymagałoby obszernego studjum. Obecnie ograniczyć się muszę do krótkiej charakterystyki, zaznaczając jednak, że uzasadnienie powyższego stanowiska mieści się do pewnego stopnia już w dotychczasowych uwagach.

Przeciwstawienie zasady formy i zasady treści prowadzi do poszukiwań czystej formy (formy pozbawionej treści) i stanowi niesłychanie szkodliwy przesąd artystyczny, związany poniekąd z przesądem matematycznym, oraz z przesądem psychologicznym, omówionemi poprzednio. Jeżeliby w formie zaniknął czynnik ideowy, decydujący o układzie elementów, to przestałaby ona być przez to samo jednością — przestałaby być rzeczywistością — przestałaby istnieć jako żywa forma, a przemieniłaby się w martwą sunę, w bezduszny zlepek.

* * *

Dotychczasowe rozważania opierały się wyłącznie na tej dziedzinie plastyki, która polega na obrazowaniu świata zewnętrznego i oznaczana bywa niefortunnie mianem sztuki czystej. Artysta, jak widzieliśmy określa tu, na podstawie swojego wewnętrznego poczucia geometryczne elementy podstawowe, zasadę zaś organizującą, kształtującą, zespalającą, czyli ową ideę czerpie ze świata zewnętrznego, wyraża on w ten sposób swój stosunek do zjawisk otaczających. Spróbujmy jednak wyobrazić sobie zjawisko odwrotne: spróbujmy mianowicie przyjąć, że artysta używa elementów podstawowych, określonych przez warunki zewnętrzne, aby wyrazić nimi stosunki, rządzące jego własną organizacją wewnętrzną. Artysta wyrażałby tu zatem stosunek świata otaczającego do siebie; możnaby też powiedzieć, że, o ile poprzednio omawiana zasada oznacza kierunek odśrodkowy i prowadzi od człowieka do świata zewnętrznego, to obecnie chodziłoby o kierunek dośrodkowy, prowadzący od świata do człowieka. Obie koncepcje wyrażałyby tedy stosunek istniejący pomiędzy światem i człowiekiem, a różniłyby się tylko kierunkiem.

Otóż istnieje rzeczywiście zakres sztuki, który odpowiada zupełnie dokładnie tej drugiej koncepcji; obejmuje on mianowicie te dziedziny plastyki, które określamy słowem „ornament". Ornament, w ścisłem tego słowa znaczeniu, nie dąży wcale do obrazowania postaci świata zewnętrznego, treścią jego jest swoista organizacja rytmiczna. Prawa wiążące wzajemnie składowe jego elementy nie mają odpowiedników w świecie zewnętrznym. Wystarczy wziąć pod uwagę jakiś prawdziwie wzorowy, powiedziałbym klasyczny układ dywanu wschodniego, aby się przekonać, że idea kompozycyjna, jaka w nim występuje, nie została wyczytana w przyrodzie. Widzimy tu np. silną i bogatą plamę środkową, jakby jakieś jądro krystalizacyjne, wokoło którego hierarchicznie (jak mówi T. Lipps) grupują się podległe jej akcenty. Całość odgraniczona jest mocno swoistym utworem pasowym, odcinającym wymownie ten twór od całego otoczenia. Mamy tu jaskrawo wyrażoną jedność, rządzącą niepodzielnie nad wielością elementów składowych. T. Lipps mówi zupełnie słusznie, że jedność przeżyć możemy wyłącznie i jedynie w naszej własnej jaźni i stwierdza, że scharakteryzowany powyżej układ ornamentalny nie odnosi się do żadnego zjawiska zewnętrznego, ale wyraża bezpośrednio ideę wewnętrznej organizacji człowieka — ideę, w której jaźń manifestuje się silnie, jako czynnik wiążący i panujący. Budowa ornamentu da się wyjaśnić jedynie wtedy, gdy ją ujmiemy jako wyraz naszego własnego życia wewnętrznego, jako odbicie naszej własnej organizacji psychicznej; i dlatego artyści, opierający kompozycję ornamentu na wzorach dostarczonych przez przyrodę, dochodzą stale do form zasadniczo fałszywych, nietrwałych, nie mogących nasycić i zadowolnić zdrowego poczucia.

Charakterystyczne przykłady tego rodzaju opacznych poszukiwań znajdujemy np. w t. zw. secesji, której naczelnym hasłem była stylizacja natury. Stylizacja polega na interpretowaniu natury przy pomocy elementów geometrycznych; jest to więc metoda, która prowadzi do obrazu sztalugowego i właśnie dlatego nie może prowadzić do ornamentu.

Fałszywość tego ujęcia potwierdza się jaskrawo na terenie teoretycznych dociekań: filozofowie sztuki, uważający interpretację natury jako jedyną możliwą podstawę twórczości plastycznej, załamują się zupełnie, gdy przyjdzie im analizować zjawiska ornamentalne. Nie mogąc uzgodnić w swojej teorji z formami, jakie występują w zdobnictwie, lekceważą je bardzo często i przechodzą nad nimi niejako do porządku dziennego, jako nad produktem ubocznym i mało ważnym. A jednak wiedzą oni niewątpliwie, że właśnie tendencje ornamentalne górowały wyraźnie w sztuce plastycznej przez długie tysiąclecia prehistorji i dziejów starożytnych, prawie aż do kultury hellenśkiej, że zatem założenia obrazowe są stosunkowo niedawną zdobyczą ludzkości. Gdyby zamiast lekceważyć to, co wypełnia większą część dziejów ludzkości, i co dzisiaj jeszcze żyje w sztuce ludowej na całej prawie kuli ziemskiej — gdyby zamiast lekceważyć twórczość zdobniczą ludzkości, właśnie jej poświęcili swoją uwagę, to musieliby uznać, że kryje ona w sobie wartości samoistne, obce twórczości obrazowej, a przytem równie ważne i równie podstawowe. Dostrzegliby niewątpliwie owo „kierunkowe przeciwieństwo" scharakteryzowane powyżej, a wtedy, zestawiając obydwie dziedziny, zdobyliby dopiero właściwy pogląd na twórczość nowoczesną. Jeżeli w czystym, idealnym ornamencie dąży człowiek do wyrażenia swojej własnej organizacji wewnętrznej, to w czystym obrazie dąży do wyrażenia zjawisk świata zewnętrznego. Stąd też tendencja ornamentalna wyraża się budową ośrodkową i pełną, zamkniętą bez reszty w ramach motywu pasowego, dążenie obrazowe wyraża się pewnem rozluźnieniem i fragmentarycznością. Rama zasłania tu częściowo przybrzeżne kształty i każe się przez to domyślać ich dalszego ciągu. Ornament więc dąży do wytworzenia organizmu pełnego, obraz zaś, do odtworzenia wycinka przestrzeni i czasu. Przeciwieństwa te łatwo wyczuć, zestawiając np. dywan wschodni, o którym wspomniałem, z obrazem impresjonistycznym: impresjonizm bowiem uważać możemy za krańcowy wykwit sztuki czysto obrazowej. Brak zrozumienia tej biegunowości i wynikające stąd próby wyjaśnienia całej plastyki zasadą interpretacji natury, stanowi jeszcze jeden podstawowy przesąd, który wprowadza niesłychany zamęt w dziedzinie teorji sztuki.

Przeciwieństwom powyżej zaznaczonym towarzyszą oczywiście inne, logicznie z niemi związane: wiemy np. że ornament jest w założeniu swojem płaski, harmonizuje to z tym faktem, że wyraża on świat wewnętrzny, powiedzmy — duchowy, czy psychiczny — w każdym razie świat niematerjalny, a więc a-przestrzenny. Obraz jest natomiast perspektywiczny, trójwymiarowy, ponieważ wyraża świat zewnętrzny — a więc materjalny, bryłowaty.

Teoretycy zasugestjonowani wzmiankowanym powyżej przesądem, skłonni są płaskie ujęcie ornamentalne, znamienne dla odległych epok, wyjaśniać brakiem odpowiedniej umiejętności, a w pierwszym rzędzie brakiem wiedzy perspektywicznej. Takie wyjaśnienie ma wprawdzie pewne pozory słuszności, ale nie wytrzymuje poważniejszej krytyki. Ktokolwiek się sumiennie wżyje w istotę twórczości ornamentalnej, ten wyczuje w niej wyraźną potrzebę, a nawet konieczność pominięcia, a przynajmniej ograniczenia trzeciego wymiaru. To, do czego dąży artysta, układając z plam i linij rytmiczną pieśń ornamentalną, przestałoby niejako dźwięczeć, gdyby się od płaszczyzny oderwało: linje i plamy potrzebują równego, płaskiego „tła", jak tancerz, równej i płaskiej podłogi (sprawę tę uzasadniłem teoretycznie w moich pracach o budowie ornamentu). Nie jest to żaden sztuczny wymysł, żadna hipoteza, gdyż i dzisiaj istnieją ludzie, wyżywający się w zakresie tej twórczości, i ci ludzie mogą potwierdzić, na podstawie własnej, bezpośredniej praktyki, że muszą świadomie unikać wszelkiej perspektywy, jeżeli chcą rozwinąć w pełnej swobodzie rytm ornamentalny.

(C. d. n.) *Karol Homulacs.*

Popularna analiza poglądu fizykalnego

IV.

Wszystkie zasadnicze zarzuty, dotyczące materjalizmu ordynarnego dotyczą również fizykalizmu wogóle, z tą tylko odmianą, że fizykalizm oparty o psychologizm a la Mach (jak np. u Franka i cytowanego przez niego fizyka Heisenberga, jednego z filarów najnowszej fizyki), nie jest tak ordynarnie właśnie naiwny, nie uważa myśli za „produkt mózgu" w analogji do moczu i nerek, nie wierzy w idjotyczną koncepcję „materjalizacji myśli" i tym podobne bzdury, polegające na zupełnem nie zdawaniu sobie sprawy ze stosunku psychologji do t. zw. „rzeczywistości materjalnej", na niezrozumieniu tego, że ostatecznie ta materjalność jest wyrażalna w terminach psychologistycznych, a odwrotność tego jest niemożliwa. To przyjęte prawie przez wszystkich myślicieli współczesnych stwierdzenie, jest jedną z niespożytych, „wiecznych" zasług psychologizmu. Jakże trudno jest wytłomaczyć ten pogląd — przyjęty przez najwybitniejszych fizyków — laikowi, a szczególniej zdaje się laikowi naszemu, u którego pogląd życiowy, fizykalny, a nawet często jeszcze dodatkowo jakiś mniej lub więcej religijny, czy mistyczny, bełtają się oddzielnie w pewnem powierzchownem skłóceniu i pomięszaniu, jak trzy, nie dające się zmieszać płyny, np. rtęć, oliwa i woda. Niektórzy przyprawiają z tych elementów prawie że pozornie jednolitą emulsję — i to jest może wypadek najbardziej beznadziejny. Znałem ludzi wykształconych naukowo (matematycznie, fizycznie i przyrodniczo) a nawet filozoficznie trochę oczytanych[1]), którzy jednak, jak przyszło co do czego, nie mogli zrozumieć tego, że w jednem zdaniu nie można mięszać dwóch niewspółmiernych poglądów (np. psychologistycznego i fizykalnego, lub fizykalnego i biologicznego) i mówić o przemianie np. koloru czerwonego w drganie eteru, lub o przejściu ciągłem od drobin ciał białkowych, przez „micelki" do komórek: nie rozumieli oni, że mówiąc tak, łączymy ze sobą sztucznie to, co jest nie-połączalne, że przeskakujemy werbalnie czysto nieskończoną przepaść jaka — na mocy istotnej dwoistości istnienia i to dwojakiej — rozwiera się między temi koniecznemi zresztą, a wynikającemi z samej najistotniejszej istoty Istnienia, poglądami: dwoistością tą jest czasowość i przestrzenność, czyli trwaniowość i rozciągłość z jednej strony, a z drugiej nieunikniony rozdział na jedno Istnienie Poszczególne „samo dla siebie" wzięte odśrodkowo, psychologistycznie (nasze „ja") i na resztę świata, która niem nie jest, resztę „materjalną", do której ono samo przez swą rozciągłość, z trwaniem jedność stanowiącą, należy i w której wyróżnia, na mocy dziedziczności właściwości i utartych konwencji życiowych, podobne sobie żywe stwory, jako „specjalne wypadki" rozciągłości, którym imputuje stany psychiczne w analogji do siebie samego. Prawo „niemięszalności" poglądów ogromnie trudno wbić w głowę laikowi, przyzwyczajonemu do lekkomyślnych, opartych na naiwnym materjaliźmie, gadań towarzyskich o fizyce, „cudach natury", „bezwzględnych" (w znaczeniu nieubłagalności, a nie anty-relatywizmu) prawach przyrody i przewadze matematyki nad wszystkiem. Wszystko to racja, ale w pewnych granicach i nie w tem laickiem oświetleniu, od którego niedobrze się robi każdemu, znającemu całą grozę zawiłość i trudność implikowanych przez te stosunki właśnie problemów.

Proszę dobrze zauważyć, jakie ta dziwne następuje odwrócenie porządku i pomięszanie zakresów i „obejmowalności" **jednych pojęć przez drugie. (Pojęcie żywego stworu „obejmuje" np. pojęcia ssaka, a to człowieka i konia).** Zgodziliśmy się (a może jeszcze nie? — ludzie są dziwnie uparci w swych myślowych nałogach), że pojęcie przedmiotu da się zdefinjować jako pojęcie powtarzalnej zmiany naszych jakości, jako pewne prawo zmienności: to, co nazywam np. pudełkiem jest tylko pewnym kompleksem jakości wzrokowych, ewentualnie dotykowych, na mocy doznania którego *wiem* (co jest również kompleksem wspomnień jakości byłych), że pod pewnemi warunkami (obrócenie pudełka np., co jest również następstwem jakości, czuć dotykowych i muskularnych) doznam innych jakości. Oczekuję tego pod pewnemi warunkami, a oczekiwanie, jak również warunek jest również tylko trwaniem pewnych jakości (wyobrażeń, które składają się z różnie ułożonych wspomnień elementarnych i czuć muskularnych, jakoteż czuć organów wewnętrznych). Uważam, że przedstawiłem tu dokładnie co należy rozumieć przez wyrażalność jednego poglądu przez drugi i sprowadzalność jednego do drugiego. Pojęcie przedmiotu z poglądu życiowego wyraziłem ogólnie w terminach jakości (czuć), czyli sprowadziłem pogląd życiowy do psychologistycznego, którego zasadniczem, niesprowadzalnem już pojęciem pierwotnem jest pojęcie elementu (Mach), jakości (Cornelius), czucia, elementu wrażeniowego (Chwistek). Wbijam tu tak w głowę czytelnikowi tę kwestję, bo poza ważnością jej specjalną, jest ona ogólnym przykładem poznania naukowego i poznania wogóle, które polega ostatecznie na wyrażalności jednego poglądu przez drugi, na sprowadzalności poglądów. Otóż nam chodzi o udowodnienie, że pogląd fizykalny jest wyrażalny bez reszty w terminach poglądu psychologistycznego (ew. poprawionego — bo sam on samowystarczalnym nie jest), a odwrotność tego procesu pojęciowego (wbrew Carnapowi) nie da się przeprowadzić.

Jak to już zaznaczyłem, procesy myślowe i zmienne stany uczuciowe — nawet najbardziej skomplikowane — dadzą się, wbrew twierdzeniom pojęciowych idealistów i niektórych psychologów (o wadliwej introspekcji, jak to twierdzę), wyrazić również w terminach „bezpośrednio danych", t. j. jakości. Ale narazie — dla przekonania kogoś o sprowadzalności poglądu fizykalnego do psychologistycznego—nie trzeba nawet tych dwóch twierdzeń zakładać: wystarczy zrozumieć, że wyrażalne są w tych terminach (oczywiście po przyjęciu pojęcia związku i kompleksu jakości, a następnie wspomnień (jakości byłych) zasadniczo różnych od jakości aktualnych i trzech rodzajów jakości: wewnętrznych i zewnętrznych, jakoteż jakości granicznych: odpowiadających wnętrzu ciała i jego granicy i światu zewnętrznemu) przedmioty i zjawiska świata zewnętrznego. Aby psychologizm był poglądem wyrażającym absolutną prawdę o Istnieniu dodać należy doń jeszcze twierdzenie, że jedność naszej osobowości, nasze „ja" (formalna jakość (Gestaltqualität) w czasie całego naszego trwania — analogiczna do rysunku melodji np.) jest również bezpośrednio dana jak jakości i że jedna z tych istności bez drugiej jest nie-do-pomyślenia: nie możemy sobie wyobrazić jaźni pustej i jakości „wiszących" jakby, nie będących elementami trwania i przeżyć jakiejś osobowości. A do tego twierdzenia dodać należy jeszcze, że takich osobowości czasowo-przestrzennych jest wielość i że z nich tylko, jak z bytów samych w sobie istniejących, może się składać całość Istnienia. Ale dla przeprowadzenia naszej tezy, założenia te — konieczne według mnie jeśli chodzi o adekwatny opis Istnienia wogóle — byłyby narazie niepotrzebnym luksusem.

Widzieliśmy uprzednio, jak pojęcia poglądu fizykalnego dadzą się genetycznie sprowadzić (t. zn. nie wyrazić przez nie całkowicie jak w wypadku opisanym) do pojęć poglądu życiowego — są od nich pochodne, ale nie całkowicie do nich sprowadzalne. To sprowadzenie obu poglądów i życiowego i fizykalnego może nastąpić dopiero w poglądzie psychologistycznym —wtedy okazuje się, że oba zbudowane są z tych samych elementów (przeżyć = kompleksów jakości), ale między sobą *wprost* niesprowadzalne, co nie wyklucza wcale genetycznej pochodności pojęć fizykalnych od poglądu życiowego. W każdym razie fizyka operuje pojęciem jakiejś rozciągłości w ruchu, mniejsza z tem narazie czy ruchy te są zupełnie absolutnie przewidzialne z ruchów poprzednich, czy statystycznie w przybliżeniu tylko — jeśli chodzi o rozciągłości najmniejsze, ostateczne, z których się budują wszystkie bez wyjątku systemy fizykalne. Poza hipotezą nieprawdopodobną, że w tym całym indeterminiźmie fizykalnym dobraliśmy się aż do Istnień Poszczególnych, składających materję martwą (patrz „Monadologja" Leibnitza) i poza przypuszczeniem, że jest to teorja tymczasowa, która musi ustąpić dokładniejszemu ujęciu rzeczy, można jeszcze założyć, że jest to poprostu teorja wygodna, według zasad konwencjonalizmu a la Poincaré: że tak, jak nie imputując istotnie rzeczywistości krzywizny przestrzeni, przyjęliśmy ją dla wygodniejszego jej opisu, taksamo możemy przypuścić, że jeśli opis materji „mikro", dający podstawy do opisu dokładniejszego materji „makro" wymaga przyjęcia indeterminizmu w pewnych granicach, możemy go tolerować, mimo że nie rozumiemy dokładnie w naszych wymiarach znaczenia pojęcia „dowolności" w zastosowaniu do „materji martwej", a tylko w stosunku do czynności stworów żywych, nam choćby w przybliżeniu podobnych.

Zostawiając te rozważania, przystąpimy do definitywnego ciosu — rozprawienia się z naiwnym fizykalizmem, jako z jedyną dla pewnego typu laików filozofją.

S. I. Witkiewicz

[1]) Ale według tego najgorszego „estetycznego" poglądu na systematy myślowe, w którym nie chodzi o prawdę, ale o pewną konstruktywną „ładność", które to kryterjum ostatecznie pozwala zgodzić się na jakąkolwiek bzdurę, wykazującą pewną konstrukcję.

Metody chochole

Otrzymuję grudniowy zeszyt „Przeglądu Współczesnego" ze wspomnianym już w „Zecie" artykułem prof. E. Kucharskiego o Wernyhorze i złotym rogu.

Pod pozorem przyjęcia pewnych prawd, Chochołowi niemiłych — cel w nim ten sam, co zwykle. Jakkolwiek się Chochoł swym obrońcom przedstawi, czy to jak K. H. Roztworowskiemu, jako naiwne niewiniątko, czy jak prof. Kolbuszewskiemu, jako „rzeczywistość metafory" (!), czy nawet gdy wyzna, że rodem jest z piekła — idzie mu zawsze o jedno: wyperswadować Polakom, że Wesele i wogóle teatr Wyspiańskiego, nie ma żadnego sensu i że spać mogą spokojnie.

Artykuł prof. Kucharskiego tem się różni od innych, że starannie unika cytowania istniejącej o Weselu literatury i wogóle źródeł. Może dlatego, że w całości opiera się na stwierdzeniach, dokonanych przez Kotowicza, podpisanego i prof. Kolbuszewskiego. Kotowicz to, jak wiadomo, stwierdził, że Chochoł jest szatanem, a inne widma, duchami z piekła i jednego tylko nie dostrzegł — że rzecz tak samo się ma i z Wernyhorą. Wskazując na szatański charakter Wernyhory, wskazałem i na to, że zarówno on, jak inne „osoby dramatu", są wcieleniami chochoła. Wreszcie prof. Kolbuszewski, choć wcale w tych osobach nie dostrzega szatana, wykazał, że nieraz słowa Wernyhory „są tylko poetyckim frazesem, pustym, beztreściowym, sprzecznym w sobie" („St. W-i a romantyzm polski", str. 130). To wszystko powtarza prof. Kucharski, poprzedzając to teorją, która, nawet przy samodzielnych poszukiwaniach, prowadzić musi do błędnych rezultatów, bo prócz nieuwzględnienia związku Wesela z całokształtem teatru Wyspiańskiego, nie uwzględnia jedynie przy ustalaniu znaczenia jego symbolów, rozstrzygającej „strefy semantycznej", t. j. stającej się rzeczywistości.

Stąd, a jeszcze bardziej, z dołączenia do tamtych stwierdzeń prawdziwych, Kotowicza, Kolbuszewskiego i moich — znanego konceptu Sinki, że róg złoty *już dzisiaj* jest tylko majakiem, wynikły błędne rozwinięcia uwag Kolbuszewskiego o tem, co mówi Wernyhora. Z chwilą, gdy prof. Kucharski zdecydował się na zamknięcie oczu na fakt tak oczywisty, że mianowicie, złoty róg, chociaż go zwraca Szatan, jest rzeczywistością i to rzeczywistością *dodatnią*, nie tylko nie mogło być mowy o odróżnieniu, co w słowach Wernyhory jest istotne a nieistotne, co w nich jest prawdą a kłamstwem, ale wogóle — jak o to właśnie szło Chochołowi — całe Wesele przestało mieć sens jakikolwiek. W rezultacie dało to interpretację, jedną z najweselszych, jakie się zna dotąd:

Jaśkowi właśnie się chwali, że zgubił takie błazeństwo, jak róg złoty, a Wyspiański po to napisał Wesele, by dowieść, że chłop jest „jedynym człowiekiem przytomnym i świadomym swej doli" i jeden ma „żywe poczucie rzeczywistości i jej zadań". Figuruje to przy samym końcu artykułu, aż wreszcie — ogon cały wyłazi — ta pointe'a: „Prawdziwa i dotykalna czapka drużbia jest stokroć więcej warta, niż to obłędne mamidło chochole. Czart dał, czart wziął, jako swoją własność. Zatrata złotego rogu ocala właśnie Jaśka przed pogrążeniem się w trupich obrotach chocholego tańca".

Ten poczciwy Chochoł! Mniejsza o to, że bierze i „prawdziwą i dotykalną" czapkę i że dyndanie na sznurze nie jest ocaleniem przyjemnem, ale trudno mu nie przyznać, że przemycenie *takiej* interpretacji Wesela w „Przeglądzie Współczesnym" — jest kawałem udanym. I uważałem, że należało zaznaczyć, że się z nią w „Zecie" nic nie ma wspólnego.

A. L. C.

Wygnańcy Ewy

(TADEUSZ KUDLIŃSKI *Wygnancy Ewy*. Powieść. 439 str. Bibljoteka „Gazety Literackiej", Kraków 1933).

Niechętny mi czytelnik — ze złością, życzliwy — z dobroduszną ironijką, oczekują już zgóry, że każdy mój artykuł powinien się zaczynać od sakramentalnych słów: „Wszelka rzeczywistość składa się z dwu elementów: wiedzy i bytu; przyczem..." — Byłoby nieładnie z mej strony, gdybym przekornie chciał im sprawić zawód; nie, precz ode mnie takie płoche niespodzianki! Nawiązuję tedy do przerwanego „przyczem":

...przyczem Wiedza, to element kat'exochen powszechny, zakładający *rozumową jedność* świata, a zatem i *więź tożsamościowa* pomiędzy istotami; Byt zaś, to el. kat'exochen indywidualny, zakładający *ontologiczna rozmaitość* świata ,a zatem i *różność jednostkowa* pomiędzy istotami. Rozum — o ile tylko jest w zgodzie z samym sobą t. j. gdy nie popełnia błędu, tudzież o ile działa samodzielnie t. j. gdy nie ulega wypaczeniu przez pożądania, odnośne do bytu — zawsze nas *łączy:* (przykład klasyczny: matematyka). Byt zawsze nas *dzieli*, niejako „wykrawując" mnogość indywiduów w łonie powszechnej wiedzy. Udowodniona mi prawda staje się *moją* prawdą, ale *twoje* oko w żaden sposób nie może być zarazem i *mojem* okiem. Dzięki wiedzy — możemy się porozumieć; dzięki bytowi — nie utożsamiamy się. „Jako czysty rozum, — mówi Schopenhauer w*Erystyce*, — obydwie wiodące spór jednostki winnyby się zgadzać ze sobą; niezgodność ich zależy od różnic, właściwych indywidualnościom i dlatego jest elementem empirycznym".

Aliści *wszelka* rzeczywistość składa się ze wspomnianych dwu el.; zaczem i w samymże naszym rozumie odróżnić można składnik ściślej *wiedny*, którym jest intellekt, oraz składnik *bytowy*, którym jest uczucie. I tu znowuż: intellekt jednoczy, uczucie różni. Nieobyty z analizą filozoficzną czytelnik żachnie się: ależ przeciwnie! to właśnie miłość, będąca wszak uczuciem, łączy nas najściślej! — Otóż tak nie jest; dwa uczucia nie mogą się *utożsamić*, lecz tylko się *zharmonizować*, a to bądź dzięki tożsamości przedmiotu, bądź dzięki wzajemnemu uzupełnianiu się. Gdy obaj kochamy tę samą ideę, są to dwie całkiem odrębne miłości o tożsamym przedmiocie; gdy się kochamy nawzajem, nasze dwa uczucia są jeszcze wyraźniej odrębne: ty kochasz mnie i moją miłość do ciebie, ja kocham ciebie i twoją miłość do mnie. Ani tu, ani tam twoje uczucie nie jest mojem; natomiast ta prawda, że część jest mniejsza od całości, jest najzupełniej identyczna w twoim i moim intellekcie.

Intellekt i uczucie uzupełniają się przedziwnie, i dopiero ich rozwinięty zespół daje pełną istotę rozumną. Pierwszy, jako wiedny, ma nieskończenie szerszy — a raczej nieograniczony — zasięg: drugie, jako bytowe, nieskończenie poufniej wiąże się z mojem jednostkowem istnieniem. Bezmyślne uczucie jest ciasne, głupie, lub niedorzeczne; pod jego wpływem uznam, że *mój* syn i *mój* wróg zasługują na zgoła odmienne traktowanie niż wszyscy inni. Bezuczuciowe poznanie jest objektywne i aż zanadto bezinteresowne: czytając o trzęsieniu ziemi w Tokjo, *wiem*, że to rzecz nader smutna, — lecz jakże inaczej się przejmę, gdy komu w mych oczach auto utnie nogę!

Połączenie systematyczne poznania i uczucia powołuje do życia trzecią z naczelnych władz psychologicznych, pragmatyczny czynnik rozumu: wolę. Żaden czyn nie może być dokonany bez uczestnictwa woli; woli zaś niema bez systematycznego skojarzenia dwu pierwszych władz psychologicznych. Stąd już widać odrazu, jak olbrzymią wagę ma w naszem życiu duchowem rozwój uczucia prawidłowy i z rozwojem poznania współmierny. Ale cechą poznania jest bezkresna szerokość przy braku nasilenia: z jego pomocą mam się należycie, i poniekąd bezwładnie, ustosunkować do powszechności; — cechą zaś uczucia jest, wręcz przeciwnie, nasilenie przy szczupłości zakresu; z jego pomocą, będącą jakby ostrogą woli, usiłuję naginać okoliczności bytowe do mych własnych celów. Że zaś byt jest z natury swej indywidualny, jednostkowy, sporny powszechności, toteż i uczucie, jako el. bytowy naszego rozumu, wchodzi w grę w tych jedynie okolicznościach, które mają mniej lub więcej bezpośrednią styczność z mojem indywidualnem istnieniem. Człowiek największego choćby serca, *nie może* równie mocno miłować wszystkich ludzi, jak swoich najbliższych; ba, toć i Chrystus miał najukochańszego ucznia. Jeżeli więc uczucie, dla należytego rozkwitu woli, ma dotrzymać kroku intellektowi, ogarniającemu niewspółmiernie szersze horyzonty, winno ono być celowo przeorywane, uprawiane, użyźniane przez intellekt, wzamian zato udzielając mu swego pragmatyzującego napięcia. Jakże często przebaczamy komuś tylko dlatego, żeśmy się postawili w jego położenie, t. zn. żeśmy wysiłkiem *umysłowym* nakazali swemu uczuciu taką reakcję na byt cudzy, jaką normalnie wykazuje ono tylko na nasz własny.

Jeżeli weźmiemy Poznanie i uczucie w ich najwyższej, najczystszej sublimacji, to odnośnemi ich dziedzinami będą: Filozofja i Religja. Otóż sądzę, że trzecią współrzędną im dziedziną, tą, w której ma się sublimować Wola przez umysłową uprawę Uczucia, jest Sztuka.

W takiem rozumieniu, najogólniejszem i najszczytniejszem zadaniem sztuki byłoby: *zakresy rzeczywistości powszechnej, zdobyte przez poznanie, uprzystępnić naszemu uczuciu tak dalece, jakby tu szło o zakres naszej rzeczywistości indywidualnej.*

* * *

„Wygnańcy Ewy" są napisani tak, jakby powyższy cel zupełnie świadomie przyświecał autorowi. — Nie znam innych rzeczy p. Kudlińskiego; nie wiem, o ile ta najnowsza jego powieść stanowi krok naprzód w stosunku do dawniejszych. Wystarcza mi, że mem zdaniem jest ona dziełem silnego i dziwnie dojrzałego talentu. Jej budowa, wbrew pozornej luźności, jest owszem wyraźnie syntetyczna. Jedność w różności: ten efekt osiąga autor nie zapomocą sznureczków powierzchownej „ciągłości akcji", któremiby wiązał disiecta membra w mniej lub więcej mechaniczną całość, lecz raczej zapomocą magnesu, którym nadaje wspólny kierunek rozproszonym opiłkom. A tym magnesem jest centralna myśl utworu: nagląca konieczność idei, moralnie dość silnej nato, by wyprowadzić ludzkość z epoki wielkiego zamętu, jaką dziś przeżywamy. I autor implicite ocenia te wszystkie ubożuchne duszyczki - opiłki w zależności od tego, jaki przybiorą kierunek pod działaniem magnesu...

Cóż bardziej patetycznego, niż to szukanie ratunku — dosłownie: ratunku — dla naszej bolesnej planety? Atoli całe pathos tkwi w *treści* problematu; w słownej *formie* tej powieści niemasz go ani śladu. Kudliński nie daje się ani na chwilę porwać dionizyjskiemu szałowi tworzenia; opanował swój żywioł całkowicie: z przytomnością nigdy niezmąconą trzyma swoje postacie na dystans, manipuluje niemi z umiarem i zupełnie świadomą celowością. Aż imponuje to u pisarza, tak gorąco (sądząc z jego publicystyki) oddanego swym ideałom, tak dalekiego od akademizmu.

Gdy stoimy bezsilni w obliczu zjawisk, których grozę rozumiemy w całej pełni, pozostają nam dwie możliwe postawy: rozpacz — lub humor. Patrząc na beznadziejny poziom swych, jakże niebohaterskich bohaterów, uśmiecha się Kudliński bardzo powściągliwie — trochę z pogardą, trochę ze wstrętem, prawie zawsze ze współczuciem, zawsze ze zrozumieniem. Widzi to zło obmierzłe, co nas przeżera; widzi mgliste zarysy tej ogromnej MYŚLI, która poza człowiekiem budowała mgławice i drogi mleczne, która do człowieka przemawiała ludzkiemi ustami Budhów i Jezusów, która w człowieku zaczyna się już budzić z letargu potężnym dreszczem Rozumu absolutnego: widzi jednak zarazem, jakiem jest wręcz niepodobieństwem ukazać tę stubarwną tęczę, ten płomienisty drogowskaz — wbitym w ziemię, lub w śmietnik, lub w sakiewkę oczom tych wszystkich Barwinów, Czułkowskich, Branulów, Nastek, Gielonów, Staromieyskich, Grzybieniów, Lucyn, Naftulskich...

Co za galerja, pożal się Boże. Jakież nas ogarnia przygnębienie ducha, a zarazem jakież zadowolenie czysto literackie! Ci ludzie są wyraźni, żywi i przekonywający. — Możnaby wprawdzie postawić autorowi zarzuty, acz niezbyt liczne. A więc: przy niezaprzeczonym jego zmyśle humoru, nieco rażą takie łatwizny jak ujęte w nawias wykrzykniki czy pytajniki autorskie. Dalej: trochę może przeszarzowane postacie Czułkowskiego i Grzybienia; zwłaszcza w tym drugim, jako przyrodniku - materjaliście, dziwi bigoteryjny raczej strach przed własnemi popędami. Wreszcie: język — wyborna zresztą i smakowita polszczyzna! — za mało chyba zróżnicowany w stosunku do tak bardzo rozmaitych typów; właściwie tylko rozdziały o Gielonie i Nastce mają swe odrębne piętno językowe. — Wszelakoż lektura tej długiej powieści jest, szczerze mówiąc, tak porywająca, że wspomniane braki dadzą się zauważyć tylko przy umyślnem zaostrzeniu spostrzegawczości krytycznej.

O kilkanaście wierszy wyżej, napisałem: Zło. — Czy wyczuwamy w tej książce groźne tchnienie Zła absolutnego — idei czystego zła? Bynajmniej. Nawet i zło tych wszystkich nie - do - ludzi jest żałosne, marnawe, w lichym gatunku. „Obyście byli gorący albo zimni; lecz iżeście letni, przeto wypluwam was z ust moich". Tak; to nie dumni zbiegowie z Raju, to nie zuchwali rokoszanie: to poprostu wygnańcy, usunięci za niechlujstwo, za drobne kradzieże, przedewszystkiem za rozpaczliwą, obleśną, nieuleczalną gnuśność.

...Może to przewidzenie człowieka, który tak długo wypatrywał czegoś tęsknie, aż wkońcu zaczyna widzieć to, co — widzieć pragnie; ale mam wrażenie, że w ostatniem półwieczu idea Boga znów się przybliżyła do ludzkości — przynajmniej do jej szczytów, — tym razem *bardzo pogłębiona*. A pogłębiona przez to, że religijny (często zbyt dziecinnie antropomorficzny) Bóg, co raz to harmonijniej zaczął się stapiać z Absolutem filozofów.— Czytałem niedawno dzieło myśliciela francuskiego Lagneau. Tytuł — *De l'existence de Dieu* — długo mię odstraszał; wiemy bo wszyscy, jakiej wartości są zazwyczaj te rzekome dowody, których autorzy zdają się mniemać, że zegarmistrz stanowi takąż samą część składową zegara, jak kółka i śruby, że więc można go tam wytropić, wskazać palcem i rzec: patrzcie, ten oto wycinek całości, to właśnie on. Tymczasem z tej „trudno" pisanej książki przejmująco tchnęła na mnie żywą Boga obecnością. Jakie jest proste to, co mówi Lagneau, a zarazem jak wiele trzeba przemyśleć, by w pełni przyswoić sobie jego wniosek głoszący: gdy cokolwiek bądź *twierdzimy*, tem samem nietylko uznajemy implicite istnienie Absolutu, ale też opieramy się na nim bezpośrednio. Absolut, Byt Boga, to ten samostwórczo się zatwierdzający punkt stały, bez którego wszystko we wszechświecie byłoby wiekuiście płynne, bez którego zatem nie możnaby nic twierdzić, ani nawet niczemu przeczyć. — Znam pewną kobietę, analfabetkę, która od lat postanowiła sobie w żadnych okolicznościach i pod żadnym pozorem nie skłamać. Nie widziałbym przesady w powiedzeniu, że tym sposobem wytwarza ona w sobie punkt krystalizacyjny absolutu: czegoś niewzruszonego, w sobie samem mającego swój warunek, niepodległego żadnym fluktuacjom z zewnątrz. I to oto jest pneumatogeniczna rola wszelkiej Moralności. Złudzeniem byłoby, uważać ją za sam już *cel* istoty rozumnej; ale stanowi ona conditio sine qua non i podwalinę autokreacji.

Czy p. Czułkowski i jego powieściowi sąsiedzi mają w sobie tyle bodaj absolutu, by mu się — świadomie sprzeciwić? Nie. Kradną, oszukują, łajdaczą się, łżą, uprawiają pederastję — bez przekonania, ze słabości, łakomstwa, nędzy. Woleliby nawet być cnotliwi... gdyby cnota dawała równie doraźne i namacalne korzyści. To nie jakieś kakodemony; to, Bogiem a prawdą, najpowszedniejsi my sami we własnych osobach. Temci przeraźliwiej. Kudliński nikogo nie oskarża, ale też nikogo nie rozgrzesza. Przypuszczam, że mu z tem bardzo ciężko na sercu — o wiele ciężej niż tym szlachetnym, lecz jednostronnym „czerwonym", którym nędza i upośledzenie społeczne przestępcy starczy za całkowite jego usprawiedliwienie. Zgubna to doktryna — równie zgubna, jak wmawianie uprzywilejowanym, iż nasz ustrój usprawiedliwia drapieżną zachłanność i wyzysk. Za to, że Gielon jest pozbawiony pracy i głoduje, wszyscyśmy odpowiedzialni, wszystkich nas obciąża to proporcjonalnie do naszej sytości: ale że Gielon woli kraść niż biedować, czyli że woli cudzą krzywdę niż własne cierpienie, za to jest stanowczo odpowiedzialny on sam w głębi swego pokalanego człowieczeństwa; w zmienionych okolicznościach stałby się on poprostu p. dyr. Naftulskim: zło pozostałoby złem.

Ziarno wzniosłości — gorczyczne ziarenko, zdolne się rozwinąć w nieśmiertelne drzewo absolutu — kiełkuje w dwu tylko piersiach: Jasia Naftulskiego i „czarnego żebraka" Ignacego Świerszcza. Ale Jaś, to chłopaczek, z którego nie wiemy jeszcze, co wyrośnie. Świerszcz zaś (artystycznie przepyszna postać), pijany Bogiem Świerszcz, to ogniowy, aż ponury w swej gwałtowności poryw — mistycyzmu. By nas pociągnąć wzwyż, wstrząsa naszemi nerwami: rozumu naszego poruszyć nie zdoła. Nie od niego przyjdzie nasze zbawienie.

Cz. Jastrzębiec - Kozłowski.

Dlaczego?

Pani J. B. Białystok. — Pisze Pani: „Samostwarzanie jaźni wolałabym nazwać inaczej: uświadomieniem momentu dojrzewania". Nie jest to jednak słuszna interpretacja idei samostworzenia się w doktrynie Wrońskiego. Uświadomienie sobie swej dojrzałości duchowej, rozwiniętej niejako automatycznie, bez celowego udziału naszej wiedzy i woli — jest zaledwie zrozumieniem *możliwości* stworzenia się własnego. Dostrzegliśmy wówczas dopiero *problemat* tej wyższej rzeczywistości, którą będziemy mogli sobie nadać, o ile przejdziemy od bierności do czynności naszego Ja, *od bezwładu do samorzutności*. Akt uświadomienia ma bowiem zwykłą cechę poznawczo-refleksyjną, podczas gdy tamto ma być czystym aktem *stwórczym*. Owo uświadomienie dojrzałości duchowej, czyli czynnego uczestnictwa w procesie rozwojowym wszechświata, przygotowuje nas do zrozumienia nakazu moralnego Chrystusa: „Oportet vos nasci denuo". (Trzeba, abyście się narodzili *po raz wtóry).* Stajemy się w ten sposób pojemni na chrześcijański problemat *odrodzenia duchowego człowieka* — i ta pojemność jest pierwszym etapem na tej drodze. Drugim etapem będzie przemiana stanu moralnego na stan mesjaniczny, czyli uczynienie tego, co jest nakazem heteronomicznym (zzewnątrz) — naszym własnym *celem autonomicznym* (wewnętrznym). Teraz dopiero nastąpić może 3-ci etap: samo osiągnięcie celu, czyli sam akt stworzenia się własnego.

Nie trzeba zapominać, że — według Wrońskiego — jest to najwyższa z prawd filozofji absolutnej, a zarazem najwyższy dogmat Parakletyzmu, czyli religji absolutnej; że „tylko przez ten akt" i dla tego aktu — istnieje wszechświat (patrz „Prodrom"), że tedy jest on celem, dla którego świat fizyczny został stworzony przez Boga; że może on się dokonać tylko przez samorzutne odkrycie *istoty wnętrznej* Absolutu — Boga; że wreszcie to stworzenie się własne staje się z potencjalnego — *aktualnem*, dopiero w momencie śmierci, t. j. w chwili, gdy nasze Ja odrywa się całkowicie od świata stworzonego (immanentnego), a znajduje podstawę dla swego bytu nieśmiertelnego w *rzeczywistości samej przez się* (w świecie transcendentnym).

„Uchwycenie świadomością okresu dojrzewania ducha i konsekwentne skierowanie woli ku podporządkowaniu niższych pobudek wyższym" — jest więc dalekie jeszcze od aktu samostworzenia.

Jak się zdaje, obawia się Pani u Wrońskiego, jego nacisku na autonomję Ja ludzkiego, t. j. niezależność od warunków zewnętrznych. Dlatego pomniejsza Pani rolę czynności własnej naszego ducha, w owem samostworzeniu się. Ale w ten sposób uniemożliwia Pani logicznie sam ten akt stworzenia się własnego. Ma on bowiem nadać nam nieśmiertelność, czyli *byt absolutny*, zaś absolutny = sam przez się; otóż Wroński wyraźnie podkreśla tę oczywistą prawdę: *byt sam przez się może być nadany tylko przez się.* Aby tedy pozostawić człowiekowi zasługę i godność stworzenia się własnego, Bóg daje mu tylko władzę, z której pomocą może tego dokonać: ta władza to *rozum*, czyli samorzutność ducha.

Ma Pani słuszność, pisząc, że: „kierunek ku Bogu jest *koniecznym*". Ale to co *jest*, nie jest jeszcze tem, co *być powinno*. Otóż kierunek ten powinien stać się *wolnym*. Cóż bowiem byłoby Stwórcy z istot, które dążą ku Niemu dlatego, że *muszą;* i jakaż byłaby godność moralna w tem dążeniu?

Element wolności musi tu być dodany do przymusu (dlatego to chrześcijaństwo kładzie tak wielki nacisk na istnienie *wolnej woli*). Dopiero przez utożsamienie Konieczności z Wolnością, wyzwalamy się z warunków fizycznych i stajemy się godni nieśmiertelności, czyli *indywidualizacji absolutnej*. Bez udziału autonomji naszego Ja nie byłoby to możliwe. Proces stworzenia się własnego polega na idealnej równowadze między bezwładem a samorzutnością ducha, t. j. między jego heteronomją a jego autonomją. Należy czuwać, by heteronomja, postawa *moralna* naszego Ja, polegająca na podporządkowaniu się celom Bożym — nie została w nas zwichnięta: ale zarazem, należy rozwijać w sobie wciąż autonomję, postawę *mesjaniczną*, która dąży do celów Bożych, jako do swoich własnych.

Pisze Pani, że Wroński „chce widzieć „Ja" ludzkie bardziej uniezależnionem od źródeł Bytu, niż to jest w rzeczywistości". Sformułowanie słuszne: podług Wrońskiego bowiem, Ja ludzkie *jest* uzależnione od źródeł Bytu, a *powinno być* od nich uniezależnione. Dokonać tego przejścia, to rozwiązać problemat stworzenia się własnego. Uniezależnić się od źródła Bytu znaczy: przenieść to źródło *zzewnątrz* w samą istotę naszego Ja, uczynić je dla nas *wewnętrznem*. Może to nastąpić tylko przez stworzenie własne tego źródła Bytu, jakiem jest ABSOLUT, czyli byt sam przez się. Wówczas stosunek naszego Ja do naszego Bytu, stałby się stosunkiem twórcy do *dzieła stworzonego*. I tylko w ten sposób wyjść można *poza warunki bytu*, którym podlega wszystko co istnieje, stać się bytem samym w sobie, a więc nieskończonem, nieśmiertelnem trwaniem.

Dopiero taka istota, twórczo „uniezależniona od źródeł Bytu" jest godna wejść w związek bezpośredni z Bogiem, obiecywany przez religję, jako żywot wieczny. Inaczej byłaby ona wciąż w obrębie świata uzależnionego, stworzonego, oddzielonego wieczną przepaścią od rzeczywistości Bożej. W związku moralnym (a więc wolnym) pozostawać mogą tylko istoty podobne sobie, homogeniczne; dlatego to Bóg stworzył człowieka „na obraz i podobieństwo Swoje".

Z zagadnieniem tem wiąże się ściśle kwestjonowane przez Panią zdanie o indeterminizmie dziejów, w artykule p .t. „Nowy Człowiek". Rozwojem dziejowym rządzi Konieczność, dopóki ludzkość nie dojrzała do postawienia sobie problematu stworzenia się własnego. Odtąd Opatrzność wycofuje się z areny historji, aby człowiek mógł w pełni użyć udzielonej mu wolnej woli, i zdecydować świadomie o dalszych swoich losach. *Łaską* było objawienie prawd transcendentnych przez religję i opieka opatrznościowa nad ludzkością, dopóki ta nie rozwinęła w sobie sił duchowych, potrzebnych do rozwiązania problematu dziejów. Teraz przychodzi kolej na *zasługę;* inaczej sprawiedliwość wieczysta nie byłaby zaspokojona.

Automatyczny proces ewolucyjny jest tutaj wykluczony. Na placu pozostał rozum i wolna wola. Aut-aut. Albo stworzenie się własne, albo ponowny *upadek człowieka*, podobny temu, jaki dokonał się już raz na tym globie w zamierzchłej erze dziejów. Gdyby upadek ów był konieczny, następstwa jego byłyby zwykłem okrucieństwem: ale był to upadek *wolny*, świadomy wybór drogi zła, celowe *samozniszczenie*.

Pogłębia to grozę problemu moralnego, tej wieczystej odpowiedzialności człowieka za swoje własne Ja. Ale *poprzez wolność do nieśmiertelności* istnieje tylko ta jedna droga. Takie postawienie sprawy jest chyba całkowicie zgodne z rozumem, nie mówiąc już o tem, że jest zgodne z zasadami religji chrześcijańskiej.

Przechodząc do innych punktów, zgadzamy się z Panią, że „celowość własna przekracza świat trzywymiarowy" i że „nowy człowiek" widzi w reformie urządzeń publicznych tylko *środek* do celów absolutnych.

Co do „sympatji Wrońskiego dla Reformacji", to jest Pani w błędzie. Przedewszystkiem Wroński w rozwijaniu swych poglądów nie kierował się nigdy sympatją lub antypatją, lecz tylko widokami czystego rozumu. Rozważając zjawiska historyczne, określał je jedynie z punktu widzenia celowości absolutnej (Bożej). Wiedział on, że doskonała zgodność z doktryną Chrystusową została zachowana tylko w kościele rzymskim. Mówi o tem wyraźnie, przeciwstawiając temu stanowisku ośrodkowemu, polegającemu na harmonji między heteronomją a autonomją, łaską a zasługą — protestantyzm i mistycyzm, jako dwa „zboczenia skrajne", jedno od strony czynnej (rozumowej) i drugie od strony biernej (uczuciowej). Ale wiedział też, że protestantyzm, przez obudzenie wolności myślenia, stworzył warunki, sprzyjające rozwojowi filozofji krytycznej, ta zaś zkolei przygotować miała umysłowość ludzkości do samorzutnego, wolnego powrotu do praw absolutnych (Bożych). Protestantyzm odegrał więc rolę przejściowego narzędzia pomocniczego, dla wyzwolenia *rozumu względnego* z pod władzy objawienia, aby ten przeistoczył się zkolei w rozum absolutny, dochodzący czynnie, autonomicznie do *tej samej* Prawdy, którą przedtem przyjmowano biernie, heteronomicznie.

Że później protestantyzm wyrodził się w różne sekty (nawet mistyczne) i stał się podłożem dla tych wszystkich zjawisk, o których Pani pisze, to sprawa drugorzędna. Ważnem jest to, że otworzył drogę filozofji transcendentalnej, a z nią dążności rozumu ludzkiego do ABSOLUTU, przerzucając pomost ku tym zagadnieniom, które rozwiązać miała później filozofja absolutna. Właśnie filozof „którego imię jest związane ze słowem absolut" musiał przyznać reformacji tę zasługę, że głosząc wolność docieckań, spowodowała zwrot filozofji niemieckiej ku idei Absolutu i uratowała ludzkość przed barbarzyńskim materjalizmem encyklopedystów francuskich.

Co do walki między prawicą a lewicą i ich cech odnośnych, zmuszony jestem (z braku miejsca) skierować Panią do dzieła „Prodrom", gdzie t. zw. antynomja społeczna jest rozpatrzona szczegółowo. Wyjaśniam tylko, że „bande infernale" stoi poza obrębem tej walki (a więc nie można utożsamiać jej z lewicą) i wykorzystuje dla swoich celów tak jedną, jak drugą, w zależności od ich siły w danych okresach historycznych i od ich cech charakterystycznych: mianowicie cecha *czynna* lewicy może być nadużyta dla przewrócenia ładu moralnego i gwałtów rewolucyjnych, zaś cecha *bierna* prawicy, dla rozmyślnego powstrzymywania postępów rozumu ludzkiego po linji celów absolutnych.

Na inne zapytania, zawarte w liście Pani, odpowiem w jednym z dalszych numerów, lub listownie.

*) W rubryce tej odpowiadamy na zapytania, dotyczące spraw i problemów, wymagających obszerniejszego omówienia.

Utopie

A. Przybylski: Utopie. Idee i projekty Związku Narodów i wieczystego pokoju. Warszawa 1932. Skł. gł. Dom Książki Polskiej. str. 62.

W ciekawej tej książce autor czyni przegląd idej pacyfistycznych od czasów najdawniejszych (Związki amfiktjońskie) aż do chwili bieżącej (Liga Narodów), zaznaczając, że my, Polacy, przyjmowaliśmy w tym ruchu ideowym żywy udział. „My, Polacy, musimy z dumą zaznaczyć, że kiedykolwiek była mowa o braterstwie, sprawiedliwości i pokoju i kiedykolwiek rzucano najszczytniejsze idee, nie brak było tam nigdy polskich umysłów i światłej myśli polskiej" (str. 4).

Autor, rozważając odnośną koncepcję H. Wrońskiego, pisze:

„Współczesny Benthamowi, polski mocarz myśli i jeden z najbardziej uniwersalnych umysłów, Józef Hoene-Wroński, zabrał głos i w „Kodeksie prawodawstwa społecznego absolutnego" i w „Filozofji ogólnej państwa" wskazywał środki, zdolne zabezpieczyć narodom trwały pokój.

Ideałem H.-Wrońskiego była federacja państw, którąby dawała rękojmię praw, rękojmię wzajemnej niezależności i służyła do stworzenia „społeczeństwa powszechnego".

Ale w obecnym stanie ludzkości nie nastała jeszcze możność powołania do życia takiej federacji i, jako pewnego rodzaju etap, chciał widzieć „federalność" państw. Środki pomocnicze do zorganizowania federalności widział H.-Wroński w równowadze politycznej, kongresach, religji i opinji publicznej. Ciało „federalne" nie powinno rozporządzać żadną siłą fizyczną, bo przekształciłoby się w monarchję powszechną i ludzkość byłaby zmuszona ulegać wszystkim mniej lub więcej ograniczonym wymaganiom jej najwyższego wodza.

Najmniejszy nawet naród powinien mieć prawo do utworzenia niezależnego państwa; w ten sposób uniknie się „otchłani monarchji powszechnej", której tak bardzo się H.-Wroński obawiał".

Autor widzi, że ludzkość musi przebyć długą drogę, nim dojdzie do ziszczenia idei wieczystego pokoju i kończy swą pracę takim ustępem: „Kiedy Bóg postanowił zniszczyć grzeszną Sodomę, Abraham zaczął Boga prosić, żeby oszczędził miasto: „Jeżeli chcesz, rzekł do Boga, żeby istniał świat, nie może być sprawiedliwości. A jeżeli chcesz, żeby była sprawiedliwość, nie może istnieć świat. Bierzesz sznur za oba końce. Chcesz świata i chcesz sprawiedliwości. Jeżeli nie zrobisz ustępstwa z prawa, świat nie będzie się mógł ostać".

Tak powiedziano w opowieściach Midraszów".

P. Ch.

Z powodu nieporozumień, jakie wywołała w opinji publicznej współpraca niektórych członków redakcji „Zet" z nowopowstałem pismem „Znak", zaznaczamy, że niema żadnego wspólnego frontu ideowego, ani taktycznego, pomiędzy redakcjami obu tych pism. Ponieważ jeden ze współpracowników „Zetu", Władysław Sebyła, wszedł w skład komitetu redakcyjnego „Znaku", uważamy za stosowne wyjaśnić, że nie należy on do komitetu redakcyjnego naszego pisma.

Donosimy jednocześnie, że z numerem bieżącym Józef Czechowicz objął redakcję stałego działu p. t. „Kolumna Poetów"; prosimy o nadsyłanie utworów poetyckich pod jego adresem: Lublin, Radziwiłłowska 3 m. 20.

Jerzy Braun, Tadeusz Kudliński,
Bolesław Miciński, Konstanty Regamey,
St. E. Rogoyski.

Próchno

Wacław Berent: Pisma tom II i III. *Próchno*. Powieść. Warszawa 1933 Gebethner i Wolff. Str. 204 i 223.

Wobec dystansu czasu, jaki nas dzieli od pierwszego wydania „Próchna", pisać o tej książce można dziś albo w formie marginesowych uwag, albo w wyczerpującem studjum krytycznem ,oglądającem poprzez ten pryzmat wszystkie cechy twórczości Berenta. O recenzji, czyli czemś pośredniem, będącem reakcją spontaniczną krytyka na pojawiające się dzieło, nie może tu być mowy. Na studjum krytyczne nie umiałbym się jeszcze zdobyć, musiałbym bowiem wprzód przetrawić na nowo całokształt dzieł Berenta; ograniczam się tedy do formy pierwszej.

Twórczość tego pisarza stanowi w naszej literaturze kartę zupełnie osobną i choć wiąże się z epoką Młodej Polski, jest nawskroś samorodna, własna. Dlatego tak trudno nalepić jej jakąś etykietę, określić ją bez reszty: jest w niej podgłębny nurt indywidualności samotnej i skomplikowanej, przelewającej się poza łożyska współczesnych jej prądów i trudnej do scharakteryzowania poprzez analogje z innymi.

Niewątpliwie, dominanta jej: problem rzeczywistości ujrzanej poprzez sztukę, pobrzmiewa w dziełach wielu pisarzy owych czasów ,kiedy to ścigano metafizyczny sens życia na manowcach „dekadentyzmu", „nagiej duszy", „tańca miłości i śmierci", wreszcie erotycznego i alkoholicznego dreszczu. Ale tyle tam było molto patetycznej symboliki i kabotyńskiego zakłamania, że w problematyce ówczesnej (oczywiście z pewnemi wyjątkami) trudno się dziś doszukać powagi i prawdy.

Inaczej u Berenta. On dobiera się wszystkiemi kluczami naraz, do tych wyżynnych zamków nad przepaściami, jakie budowano wówczas sztuce. Osacza powoli, a uparcie, stawia pytania nieustępliwe, godzące ostrzem w sam rdzeń tajemniczej mgławicy, której na imię: twórczość. Nietylko: czem jest? — ale i: poco? Zagadka, obmyta z hałaśliwej blagi, roztacza się, fascynuje, dźwiga na wysokości zawrotne. I tam właśnie próbuje ją Berent rozwikłać, wstępując ku niej piętro po piętrze, im wyżej, tem uważniej i chłodniej. Od podnóży, od ciemnych rozlewisk życia, gdzie namiętność przewala się i kłębi, a jaźnie, w jątrzącym egoizmie, ocierają się o siebie nienawistnie, jak węże — poprzez coraz to wyższe sfery palącej gorączki twórczej, smutnego cynizmu, śmiertelnej gry sumień z przeznaczeniem i zagadką, walki zwierzęcych porywów ze wzniosłością, rojenia z rzeczywistością, twórcy z improduktywem i człowieka z polipem świata — aż po wyże samotnych wyzwolin z żądzy, nienawiści, nienasycenia sobą — gdzie sztuka graniczy już z tajnikami kosmogonji i zaczyna męczeński, chłodny pojedynek z szatanem o duszę świata — po takich szczeblach wznosi się Berent w „Próchnie". Że tam u szczytu załamuje się w tragicznem nieuchwyceniu, łudząc samego siebie, że oto zagadkę rozwiązał, gdy w istocie zabłąkał się w bezdroże straszliwsze jeszcze— to nie uwłacza ani jemu ani dziełu. In magnis voluisse...

Jest jakieś cudownie rytmiczne stopniowanie w architektonice ideowej i formalnej „Próchna". Naprzód ten Borowski, ślepa siła, uwięzgła w matni życia, ale idąca za przeznaczeniem, gdy tylko skinęło dłonią, w męce, ale bezwolnie nicomal; i jako tło ten cały pijany zamęt knajpowo tynglowy, przesycony wyziewem alkoholu i perfumą kobiecą, pełen kabotyństwa. aktorstwa, kulis teatru i życia, strzelających jak race efektów, na nutę kupletu: „tak, tak, tak, W tem cały życia smak, W tem cały sztuki sens". A potem już Jelsky, wyrafinowana tragedja improduktywu. zimna, zamaskowana gra z własnym losem, człowiek rozszarpany przez cynizm i pustkę; zmielony w młynie miasta, dobity zdarciem maski z twarzy przez wściekłe szyderstwo przyjaciela; i znowuż tło inne, już cichsze, powolne krążenie wokół własnej klęski, śmierć w opustoszałej kawiarni. Müller, talent kąsany żądłami demonów własnej duszy, furor afrodisiaca. w strachu pragnący śmierci, wprost z nienawiści do ludzi, sytych i zdrowych ciał, urągających samem swojem istnieniem jego tułaczce po cudzych kątach i jego kaszlowi dogorywającego suchotnika; już wyniesiony poza i ponad miasto, twórca nienasycony. halucynator, obcujący z widziadłami, godny partner Hertensteina, zanim ten ukaże swoje ostatnie oblicze ,w najwyższem piętrze powieści: i tu już spokój, oderwanie od wirów miejskich, duet podrażnionych muzyką i alkoholem intelektów, z chartem sprężystym u nóg w milczącym salonie arystokratycznego pałacu. I nakoniec Hertenstein, ten z własnej opowieści-ballady, Hertenstein, mieszkaniec podniebnych baszt zamkowych, w górskiej samotni, zamrożonej w ciszę lodowca, hal i jezior, odgrodzony od hałaśliwej realności mostem zwodzonym. Hertenstein, sam na sam z testamentem ojca — mędrca, szepcącym: „strzeż się sztuki, tego zwierciadła, które nam szatan stawia przed oblicza": pochylony nad księgami mądrości buddyjskiej i czerpiący z niej naukę o przezwyciężeniu ciała i własnego ja, które jest źródłem cierpienia, źródłem trawiącej gorączki bytu; wiodący urwistemi ścieżkami swych myśli aż ku zaprzeczeniu, ku wzgardzie sztuki; męczennik, któremu otwierało się piekło u samych stóp Boga, aż przedarł się przez nie i gdy mu się wydaje, że już szczyt osiągnął, podaje sobie i przyjacielowi Upas Antjar, łagodnie zabijającą truciznę. Takim jest Hertenstein, takie jest ostatnie piętro tej powieści i takie jest tło, noc w pustym pałacu, powleczona narkotykiem, noc długiej, wtajemniczającej rozmowy o sztuce i śmierci.

I wszystko to zawisłe ponad ziemią, obłędnem kotłowiskiem nerwów, napięć psychicznych, ekstaz, narkotycznych podnieceń, a przecież ciążące podrażnionemi zmysłami ku lubieżnym uściskom miasta, ku brukom, w których pulsuje krew, krzywda i zbrodnia. Wszystko to, cały ten ukazany w jednym fajerwerkowym błysku świat sztuki — wrośnięte organicznie w apokaliptycznie ponury krajobraz wielkomiejski, w dymy i brudną mgłę, w sterczący las kominów fabrycznych, ryczących skargą syren.

„Zawyły po przedmieściach zbudzone ze snu potwory: rykiem długim, przeciągłym, żałosnym. Za żerem ludzkich dusz wyją, stalowe członki prężą i w ruch je miarowy puszczają. Już syczą. świszczą. kołaczą, gromem podziemnym się toczą i strzeliste smugi skłębionego dymu rzucają w rdzawe niebiosy. Ofiarnicy przy ołtarzu pracy już stoją: już ciągną szare, nieskończone szeregi tych, co giną".

Pomiędzy tym i tamtym światem, pomiędzy życiem a sztuką, chwieją się zbłąkane bezradnie istoty takie, jak Kunicki, Zochna, dusze inne, przyziemne, ale już do ponoszącego rydwanu sztuki przykute łańcuchem nieuchronnego losu.

Galerja typów narysowanych przepysznie, określonych wszechstronnie, wstrząsanych galwanicznym prądem życia. I ta proza, rdzenna i wytrawna, jeszcze daleka od maniery, już własna, stanowiąca układ harmonijnie związany, samorzutnie spoisty. Uderza ta jednolitość, miąższość, gruboziarnistość stylu, i to nietylko bogactwem słownika. posłusznie giętkiem poddawaniem się myśli i woli autora, ale i brawurową techniką pisarską w obrazowaniu, w zaskakiwaniu różnorodnością i niespodzianką. Berent umie unikać łatwizn, monotonji, efektów nazbyt prostych, ale w tej skłonności do komplikacyj daleki jest od dzisiejszych sztuczek pisarskiego snobizmu. Posługuje się skrótami i nagłemi przejściami, ukrywa między wierszami całe warstwy niedomówień.

Czytając trzecią i czwartą część powieści (stanowiące rozmowę Müllera z Hertensteinem) odniosłem zrazu wrażenie błędu kompozycyjnego, rażącej niezgodności układu: Mianowicie w poprzednich częściach słowo idzie za narracją, nie narzucając się czytelnikowi, mimo swej bujności, lecz zwykłym powieściowym trybem. służąc za środek do celu: natomiast tutaj słowo stało się jakby celem samo w sobie. przeistoczyło się w poezję, zajmując sobą uwagę czytelnika i wytryskując spontanicznie z wyobraźni autora, jako twórczość żywa.

Po chwili jednak zrozumiałem już rację tego zjawiska i uznałem je za celowe, choćby nawet było nieuświadomione wyraźnie. jako cel, przez autora. Weszło się przecież w inną sferę. w wyżynny świat wielkich zagadek sztuki i bytu: tu zwykły tok narracji nie mógł już wystarczyć, — trzeba było utonąć w tej mgławicy. z której rodzi się twórcze słowo, wyzwolone z logiki opisowej, a posłuszne wewnętrznej grze sił, odgraniczającej wyraźnie swym subjektywizmem poezję od prozy. Tu autor komponował już bezpośrednio, wypowiadał się wprost. bez omówień, tak, jakby jego własny głos odezwał się przez usta Hertensteina. Nad powieściowym objektywizmem zagórował poetycki ekshibicjonizm.

„Próchno" nie walczy o rzeczywistość, lecz o sztukę. Dlatego prymitywizm spekulatywny niektórych myśli stanowiących szkielet ideowy tej powieści, nie może nas razić. Byłoby nie na miejscu wszczynać z Berentem na marginesie „Próchna" polemikę o taki czy inny światopogląd filozoficzny. To, co po tak długiem przygotowaniu i w tak patetycznej scenerji odsłania się nam. jako pointa metafizyczna, nie może nam wprawdzie wystarczyć. Wiemy nawet, że Hertenstein błądzi straszliwie. dążąc w fanatycznej wzniosłości ku samozniszczeniu. jakby nie rozumiał. że wyzwalać się z egocentrycznego nienasycenia, to właśnie: spotężnić swoje Ja przez utożsamienie go z Bytem Najwyższym: a ten byt. to sam akt stwórczy, a więc przeciwieństwo wygasania w bezczynności. Ale taka krytyka wkraczałaby już w inne dziedziny, rozważając w powieści Berenta nie to. *co jest*. lecz to. *co być powinno*. A to zaprowadziłoby nas zbyt daleko od punktu wyjścia tych uwag marginesowych nad „Próchnem". *j. b.*

O rasowość muzyki polskiej

Rozmowa z M. Kondrackim

W związku ze „skandalem", jaki powstał dokoła tegorocznej Państwowej Nagrody Muzycznej, uznałem za konieczne, jako kierownik działu muzycznego w „Zecie", zasięgnąć informacji o istocie tej sprawy u źródła. Spotkanie moje z M. Kondrackim, członkiem jury z ramienia Stowarzyszenia Kompozytorów, zmieniło się siłą faktu z rozmowy towarzyskiej na temat aktualnych wydarzeń, w formalny interwiew.

— Gdy miałem po 5 latach studjów zagranicą wracać do Polski — mówi Kondracki — ostrzegał mnie już wtedy pewien wybitny muzyk, że w Polsce nie można „ani żyć, ani umrzeć". Po powrocie zrozumiałem wnet, co znaczyło to określenie, mimo to jednak starałem się o zachowanie niezależności i „bez-klikowości". Było to bardzo trudne, gdyż życie muzyczne w Polsce jest prawie całkowicie wypełnione walkami między partjami. Każdy usadawia się w pobliżu jakiegoś stolca, którego pilnuje i broni. W walkach tych nie odgrywa żadnej roli jedyny czynnik, który powinien decydować w tych sprawach — a mianowicie dorobek artystyczny kompozytora.

Co do mnie, to jako uczeń i wyznawca Szymanowskiego, byłem zawsze jego gorącym wielbicielem, chciałem jednak zachować pełną samodzielność i indywidualność twórczą; próbowałem wnieść w naszą twórczość muzyczną pierwiastki radości, ożywiającej twórczość zagraniczną. Ale nie udało mi się utrzymać długo na stanowisku bezpartyjności, bo mimo mej woli i z powodów nie mających związku z memi poglądami na muzykę, zaliczono mnie do kliki, do której bynajmniej należeć nie chciałem. Pewien krytyk warszawski, znany, jako najzaciętszy wróg Szymanowskiego i nowej muzyki polskiej, oświadczył iż mnie jednego z pośród młodych kompozytorów polskich rozumie; pochwała ta wywołała we mnie raczej niepokój i smutek. Czysto osobista znajomość z wybitnym przedstawicielem partji wrogiej Szymanowskiemu, stawiała mnie w fałszywem świetle. Toteż w jury nagrody państwowej musiałem pokazać moją twarz — oczywiście nie dla motywów partyjnych, lecz ze względu na doniosłość postawy ideowej. Wypowiedziałem więc wyraźnie swoje zdanie, czem zapewne pogrzebałem raz na zawsze swą „bez-klikowość". Z tem większą energją zabieram się do dalszej pracy, ale na polu... kompozytorskiem.

— Nad czem pracuje Pan obecnie i jakie ma Pan dalsze plany w dziedzinie twórczości muzycznej?

— Po 6-miesięcznej pracy nad operą „Popieliny", pochłonięty jestem dziś wyłącznie przygotowaniami do jej wystawienia.

— Kiedy to nastąpi?

— Najdalej za miesiąc. Praca ta jest tem milsza dla mnie, że chodzi tu o utwór, napisany jeszcze w r. 1926, jako praca dyplomowa na ukończenie Konserwatorjum Warszawskiego, w okresie, kiedy nie zdawałem sobie jeszcze sprawy, że w muzyce tak są potrzebne silne łokcie i plecy. Ponieważ stawiam sobie b. wysokie wymagania artystyczne, nie ograniczyłem się do pedania mych dawnych myśli w stanie surowym, lecz starałem się zastosować do nich technikę, zdobytą w ciągu ostatnich 5 lat. Chodziło mi o stworzenie dzieła o wartości *objektywnej*, uważam bowiem, że scena nietylko nie uwalnia od wysiłku twórczego w sferze muzyki czystej, lecz — przeciwnie — stawia postulaty jaknajbardziej wygórowane; w tej dziedzinie jedynie samoistna i organiczna myśl muzyczna może mieć swoje uzasadnienie artystyczne i warunki niezależnego rozwoju — czego dowodzą: „Vozzek", „Harnasie", „Pietruszka", które są arcydziełami o autonomicznej strukturze, choć są ilustracją muzyczną.

— Czy w słowach tych niema ukrytej aluzji do tegorocznej państwowej nagrody muzycznej?

— Istotnie. Sądzę, że gdybyśmy poważniej myśleli o tworzeniu własnych, polskich wartości muzycznych i gdybyśmy walczyli nie o co innego, jak o poziom artystyczny, waśnie klik ustąpiłyby miejsca szlachetnemu współzawodnictwu na polu sztuki.

— Co sądzi Pan o obecnym stanie muzyki polskiej, z punktu widzenia jej poziomu artystycznego?

— Podług mnie nie ulega dyskusji, że fundamentem współczesnej muzyki polskiej jest Szymanowski, który aby wznieść się na wyżynę osiągnięć twórczych, nie potrzebował i nie potrzebuje w dalszym ciągu żadnej oficjalnej sankcji „uznaniowej". Muzyka, jako sztuka czysta, jest państwem w naszem państwie i wybór naczelnika i „dygnitarzy dworu" w tem państwie, nie podlega na szczęście żadnym innym kryterjom, jak czystym wartościom muzycznym. Hierarchja artystyczna muzyki polskiej jest coprawda dość niska w porównaniu z zagranicą, bo szczyty jej reprezentuje jeden tylko Szymanowski (za czołowe jego dzieła uważam: Stabat Mater, Harnasie i IV Symfonję), a potem następuje duża przerwa, poniżej której znajdują się już tylko młodsi kompozytorzy, t. zw. „rokujący nadzieje". Dla starszych muzyków, którzy nie rokują już nadziei, dystans ten jest zbyt wielki i prawie beznadziejny.

Nie mamy niestety, dotychczas „szkoły" polskiej, w znaczeniu elementów rasowych, narodowych; dwóch tylko twórców można było uważać dotąd za przedstawicieli rasowej muzyki polskiej: Chopina i Moniuszkę (ten ostatni miał może nawet więcej pierwiastków rasowych od Chopina, niestety, wskutek niedouctwa i zaściankowych warunków w kraju, nie mógł się rozwinąć).

— Jak Pan rozumie rasowość muzyki?

— Oczywiście nie jako folklor lub nadawanie muzyce i jej tematyce specjalnie „etnograficznego" charakteru. Sądzę, że rasa w muzyce jest to suma pewnych pierwiastków, składających się na poczucie odrębności danego narodu i decydujących o „napięciu kierunkowem" jego muzyki. Prawdziwą wartość mogą mieć tylko utwory tych kompozytorów, którzy w swojej twórczości odnajdą rasę. Otóż muzyce polskiej brak takich Rimskich-Korsakowych, Franków, Faure'ów — jednem słowem nie-stuprocentowych genjuszów, którzy twórczością swoją zakładają trwałą, niewzruszoną bazę dla rozwoju specyficznych rasowych pierwiastków muzyki narodowej. Polska nie miała tych ogniw pośrednich i dlatego rola Szymanowskiego jest tak doniosła, odpowiedzialna i trudna, zwłaszcza od czasu, gdy rasowość jego muzyki poczęła ujawniać się w całej pełni (wII-gim Kwartecie i Harnasiach).

Konstanty Regamey

Książki i czasopisma nadesłane

Gazeta literacka. (rok IV Nr. 5): Karol Homolacs: Zagadnienie polsko-żydowskie; Wiesław Gorecki: Człowiekiem jestem; Lucjan Patrycy: Wizja Tajemnicy. Wład. Wolert: Bertrand Russell (Parę uwag o miłości i filozofji): J. A. Gałuszka: Książka wspaniała; Stef. Grabiński: Wilam Horzyca (Próba charakterystyki); Adam Stawarski: Agary; Tad. Kudliński: Próchno: poezje: A. M. Nowakowskiego, Ludwika Świeżawskiego, Bohdana Żyranika. Zbigniewa Gawraka i Jerzego Brauna; Numer bogato ilustrowany reprodukcjami obrazów Jacka Malczewskiego oraz rzeźb Stefana Zbigniewicza.

Ruch pedagogiczny (styczeń 1933): Stanisław Skowron: Zagadnienie dziedziczności u bliźniąt; dr. M. Friedländer: Idea koedukacji i jej realizacja; dr. Anna Brossowa: Nowa metoda badania charakteru. Recenzje, kronika pedagogiczna, zapiski bibljograficzne.

Fala Wileńska (Nr. 1/18 rok 1933): Pięciolecie rozgłośni wileńskiej: W. Hulewicz: W gnieździe kukułki: R. Pikiel: Jak zawojowaliśmy eter wileński: A. Bohdziewicz: Zjedzone zęby: M. Galski: Od 0,5 kw. do 21,5 kw.; T. Byrski: Niepełny bilans: H. Hohendlingerówna: Najmilsi słuchacze; W. Dobaczewska: Radjo w świetlicy.

Stanisław Wyspiański: Dzieła. Pierwsze wydanie zbiorowe. Tomy VI —VIII w opracowaniu *Leona Płoszewskiego*. Tom VIII. *Pisma prozą.* Warszawa 1933. Instytut Wydawniczy „Bibljoteka Polska". Str. 540.

K. W. Zawodziński: Marja Dąbrowska. Historyczno-literackie znaczenie jej twórczości. Kraków 1933. Odbitka z „Przeglądu Współczesnego". Str. 37.

Zenon Koterba-Dziuban: Tańczący w sadzie. Kraków 1933. Nakł. Krakowskiego Klubu Literatów. Skł. gł. Dom Książki Polskiej. Str. 27.

Ks. Jan Piwowarczyk: Kryzys społeczno gospodarczy w świetle katolickich zasad. Kraków 1932. Skł. gł. Księgarnia Krakowska. Str. 159.

Prof. W. Rubczyński: Emocjonalizm a intelektualizm w etyce. Osobne odbicie ze Sprawozdań Polskiej Akademji Umiejętności Tom XXXVII nr. 9, str. 10 — 22.

Nurty: (r. II nr. 5): J. Wiśliński: Uniwersytet Lubelski w nowym projekcie o szkołach akademickich: I. Karpińska: Zagadnienie dumpingu: K. Szostak: Nowoczesne kierunki psychologji na usługach pedagogiki: wiersze: Jana Sławińskiego, Józefa Smugi, J. Nartowskiego, J. Szczepowskiego, Wład. Podstawki i Zbig. Cieślika.

Dr. Aleksander Zajdlicz: Odkrycie dr. Ogina. Rozwiązanie zagadnienia regulacji urodzin ze stanowiska katolickiego. Poznań 1932. Nakł. autora. Str. 30.

F. T. Marinetti: Jeńcy. 8 syntez połączonych. Przełożyła *Hanna Mirecka*. Biblj. Dramatyczna Drogi nr. 2. Warszawa 1932. Str. 29.

Jean Cocteau: Orfeusz. Tragedja w jednym akcie z interwałem. Przeł. *Roman Koloniecki*. Bibljoteka Dramatyczna Drogi nr. 3. Warszawa 1933. Str. 67.

Dr. fil. i praw. Adam Stawarski: Prawo a życie. Lwów 1932. Odbitka z „Głosu Prawa" nr. 6. Str. 8.

Adam Stawarski: Z zagadnień filozofji humanistyki. Kraków 1932. Odbitka z „Przeglądu Współczesnego" nr. 124. Str. 204 — 219.

Jan Parandowski: Dysk olimpijski. Warszawa 1933. Nakład Gebethnera i Wolffa. Str. 298.

Wacław Berent: Pisma tom I. *Fachowiec. W puszczy.* Warszawa 1933. Nakład Gebethner i Wolff. Str. 288.

Polonista (styczeń — luty 1933): dr. Jul. Saloni Nowa ortografja P. A. U.; dr. Stan. Peliński: Lektura „Ogniem i mieczem" i „Pana Tadeusza": S. Kleinerman: Karty ortograficzne; dr. Stan. Jodłowski: Z dydaktyki głosowni; Stef. Essmanowski: życie i praca pisarza polskiego: Kaz. Wyka: O aktualności Stanisława Brzozowskiego.

Franciszka Arnsztajnowa: Duszki. Okładka i plansze w tekście J. S. Miklaszewskiego. Lublin 1933. Nakładem Związku Literatów. Str. 26.

Józef Łobodowski: W przeddzień. Poezje. Lublin 1932. Str. 43.

Biuletyn Polsko-Ukraiński (luty 1933): inż. E. Głowinśkyj: Gospodarcze wyniki Ukrainy Sowieckiej: B. Habdank: Uwagi do problemu ukraińskiego w Polsce: I. Kedryn: Dwie uwagi: W. Bączkowski: Tadeusz Hołówko w kwestji ukraińskiej: J. Stojan: Na tematy kulturalno-historyczne; J. Naumenko: Kruty i Bazar: dr. J. Pogonowski: „Zaspiw" Szewczenki w przekładach polskich: K. Symonolewicz: E. Małaniuk, poeta-rycerz.

Stanisław Helsztyński: Wenecja nad Brdą. Dytyramby. Bydgoszcz 1932. Skł. gł. Dom Książki Polskiej. Str. 34.

Odpowiedzi redakcji

Redakcja rękopisów nie zwraca, o ile nie załączono znaczków pocztowych. Odpowiedzi udziela się tylko na łamach pisma.

Janina R. z Warszawy. 1) Recenzja za obszerna, 2) nie otrzymaliśmy egzemplarza recenzyjnego, a bez zapoznania się redakcji z omawianą książką, recenzyj w „Zecie" się nie umieszcza. Rękopis do odebrania w red. między g. 12 — 1.

Filipowi z Konopi. Jeżeli się kogoś krytykuje — trzeba mieć odwagę podpisać się imieniem i nazwiskiem. Anonimowa krytyka źle mówi przedewszystkiem o jej autorze.

Pani E. Z. Poznań. Bardzo dziękuję za tak serdeczne słowa uznania i zachęty. Jeżeli pisałem, że „nikt nie protestuje", myślałem przedewszystkiem o t. zw. „elicie intelektualnej", na której przecież spoczywa obowiązek zajęcia zdecydowanego stanowiska w takich chwilach. Mnie wytrwałości nie braknie, jeżeli będę czuł rezonans społeczeństwa.

J. Z. z Wilna. Wiersz nierówny. Pierwsza część najsłabsza. Najmocniejsza część środkowa od „Co? — to jest niebezpieczne?.." Idea głęboka, ale jeszcze nie utożsamiła się z formą. Wiersz — może jak na postawiony problem — za głośny, zanadto „efektowny"? Ale proszę nie zrażać się; nadesłać po jakimś czasie inne wiersze, może kilka, aby wybór i ocena były łatwiejsze.

A. Dorski, Toruń. Nie wydrukujemy — forma słaba. Oddaliśmy p. W. S.

REDAKCJA: Warszawa — Jerzy Braun, Dobra 59, I p. Kraków — Tadeusz Kudliński, Słoneczna 15 m. 9.

ADMINISTRACJA: Warszawa, Dobra 59, I p. Prenumerata: kwartalna 3 zł., półroczna 5 zł., roczna 10 zł. Konto P. K. O. Warszawa — Jerzy Braun 153.210

Zakłady Graficzne Tow. Wyd. „BLUSZCZ", Warszawa, Solec 87.